Supplément à la « Vie Spirituelle »

Juillet-Août 1933

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Newman et les Pères

C'est en 1833, — exactement le 9 septembre, — que fut lancé le premier des *Tracts for the Times* qui devaient donner le branle au fameux Mouvement d'Oxford et aider à sa diffusion. L'idée m'est venue de contribuer, pour ma modeste part, à la commémoraison du glorieux centenaire en évoquant le rôle des Pères dans la vie personnelle de John Henry Newman et surtout dans sa conversion.

Non point que les divers historiens du Mouvement aient négligé de s'en occuper, — les Pères sont trop intimement mêlés au drame de la conversion de Newman pour qu'on puisse les séparer. Malheureusement, ce qu'ils nous en disent se trouve comme noyé dans les mille détails du récit, et perd de ce fait beaucoup de son intérêt.

Seule une étude d'ensemble de la question serait capable de « donner au lecteur cette impression d'unité morale, d'identité, de progrès, de continuité de personnalité » si chère à Newman (1). Seule, elle permettrait d'entrer en lui profondément et de mesurer exactement la place qu'ont occupée les Pères dans sa vie. Cette étude m'a tenté.

(1) Newman, *Historical sketches*, London, Longmans, éd. 1885, vol. II, p. 227.

*
* *

I. — La vocation patristique de Newman

La première entrevue de Newman avec les Pères est antérieure à son arrivée à Oxford. Nous sommes à l'automne de 1816 — Newman n'a encore que quinze ans par conséquent — quand tombe entre ses mains l'*Histoire de l'Église du Christ* de Joseph Milner. Dans cet ouvrage, écrit vers le milieu du XVIII[e] siècle, Milner, théologien anglican de l'école évangélique, esprit élevé et âme pieuse, réunissait tous les hommes qui, dans l'histoire religieuse du monde, lui semblaient mériter le nom de chrétiens par une foi vive dans le Christ. C'est là ce qu'il appelait l'histoire de l'Église du Christ :

> Je lus l'*Histoire de l'Église* de Joseph Milner, raconte Newman, et devins *épris*, c'est le mot, des longs extraits de saint Augustin et des autres Pères que j'y trouvais. Je l'ai lue comme exprimant la religion des premiers chrétiens (1)...

« Je devins *épris*... » La semence patristique est venue affleurer son âme. Elle n'y restera point stérile, mais elle y sommeillera quelques années encore. En 1827 en effet, c'est-à-dire dix ans après son arrivée à Oxford, Newman en est encore, en fait de patristique, à ses premiers travaux d'approche. Cela ne l'empêche pas, ce qui est trop souvent le propre des néophytes, d'exploiter témérairement et maladroitement le peu qu'il a puisé dans Milner :

> J'étais très épris de cette idée, antérieure au Concile de Nicée, de la doctrine trinitaire à laquelle quelques écrivains catholiques et non catholiques ont reproché une

(1) *Apologia*, p. 7.

sorte d'apparence arienne. C'est là le sens d'un passage des œuvres posthumes de Froude, dans lequel il semble m'accuser de parler contre le symbole d'Athanase. J'avais mis en regard les deux aspects de la doctrine trinitaire représentés l'un par le symbole d'Athanase, l'autre par celui de Nicée. Mes critiques portaient sur ce que quelques passages du premier de ces symboles étaient scientifiques sans nécessité. C'est là un spécimen de cette sorte de dédain pour l'Antiquité, qui se développa en moi à cette époque et dura plusieurs années. Je laissai voir ce dédain par quelques paroles trop lestes insérées dans l'*Encyclopédie métropolitaine* contre les Pères qui m'étaient peu connus alors, sauf par ce que j'avais appris enfant, dans Joseph Milner (1).

La vérité est que Newman, sous l'empire de diverses influences, se détachait alors peu à peu des doctrines sanctifiantes de l'évangélisme pour se laisser aller au libéralisme. « La vérité, c'est que je commençais à mettre la supériorité intellectuelle au-dessus de la supériorité morale; j'allais à la dérive vers le libéralisme (2). » Heureusement pour lui, cette crise ne dure pas longtemps. La maladie et le chagrin que lui cause la mort inopinée de sa sœur Mary l'en sortent vers la fin de 1827. Il se décrit

> avançant lentement et conduit en aveugle par la main de Dieu, mais ne sachant où Celui-ci le mène.

Voici qu'enfin la semence patristique, qui n'avait pu se développer à l'ombre pernicieuse du libéralisme, va germer et lever :

> Dans la mesure même, nous dit Newman, où je me dégageai de l'ombre du libéralisme naguère suspendue sur ma vie, je sentis renaître ma dévotion première pour les Pères (3).

(1) *Apologia*, p. 13-14.
(2) *Ibid.*, p. 14.
(3) *Ibid.*, p. 25.

*
* *

De cette dévotion, ses écrits du temps portent en maints endroits la trace. Jusque-là Newman n'a connu les Pères que par bribes et de seconde main. Il cherche à les lire maintenant *in extenso* et dans le texte même. Au surplus, il n'est pas homme à se contenter de livres d'emprunt; il veut des éditions à lui qu'il puisse non seulement consulter, mais considérer à loisir. Il a le culte des éditions personnelles.

Cette haute signification qu'il donne à sa bibliothèque privée est révélatrice d'un tempérament d'âme. Pour Newman et ceux de sa race, une bibliothèque privée est l'expression d'un choix. En regardant les livres qui se profilent sur leurs étagères, on connaît d'emblée leur mentalité. Les livres qui les entourent sont leur monde même, l'atmosphère intellectuelle où ils se meuvent habituellement. C'est, encore plus qu'un cadre extérieur, un cadre d'âme, — *frame of mind*, — un véritable paysage intellectuel qui s'étale sans cesse devant les yeux.

Quelques notes extraites du mémoire autobiographique du jeune *oxfordman* nous font précisément assister à ses efforts pour se constituer une bibliothèque patristique. Avant de devenir *regius professor* d'hébreu à l'Université d'Oxford, Pusey était allé à deux reprises : en 1825 d'abord, en 1826 et 1827 ensuite, se former à ses futures fonctions dans les universités allemandes, à Göttingen. Newman profite de son séjour là-bas pour lui commander quelques éditions patristiques.

La commande ne se fait pas attendre. Une lettre du 18 octobre 1827 à sa mère annonce que les chers volumes sont là. Newman est ravi : « Mes Pères sont arrivés sains et saufs. Ce sont d'énormes compagnons, *huge fellows*, mais très bon marché, — un in-folio coûte un shilling ! et tout le reste dans cette note d'extraordinaire bon marché (1). »

(1) *Lett. and corr.*, vol. I, p. 148.

En octobre 1831, nouvelle surprise : il signale à sa mère, comme un événement, qu'au retour d'une promenade il a trouvé « un cadeau de valeur ». Il s'agit cette fois de trente-six volumes des Pères que ses élèves et amis se sont concertés pour lui offrir : « J'ai reçu aujourd'hui un cadeau très important de livres de plusieurs de mes nouveaux amis et élèves. Il consiste en trente-six volumes des Pères. On y trouve, entre autres choses : les œuvres d'Augustin, d'Athanase, de Cyrille d'Alexandrie, d'Épiphane, de Grégoire de Nysse, d'Origène, de Basile, d'Ambroise et d'Irénée. » Ces nouveaux venus sont si reluisants qu'ils font pâlir les anciens : « Ils sont si beaux extérieurement qu'ils font honte à mes premiers. C'est, en fait d'éditions, ce qu'il y a de mieux. » La question est de savoir s'il aura assez de santé pour en profiter comme il convient. « Maintenant que je suis engagé dans la voie patristique, je serai heureux si j'ai à la fois assez de santé et de capacité pour m'en servir (1). »

(1) *Lett. and corr.*, vol. I, p. 221.

Les ouvrages en question, que l'on peut encore admirer dans un rayon réservé de la Bibliothèque de l'Oratoire de Birmingham, se composent en majeure partie d'éditions bénédictines. Deux d'entre eux : le *Saint Athanase* et le *Saint Grégoire le Grand*, méritent une mention toute particulière en raison de leur origine.

Le *Saint Athanase* avait appartenu originellement à Bossuet, selon l'attestation inscrite par Anquetil Duperron sur la page titre : « Exemplaire de M. Bossuet, évêque de Meaux; les coups de crayon sont de lui. »

Le *Saint Grégoire le Grand* a lui aussi toute une histoire. Il fut donné à Newman par Pusey, son premier pourvoyeur en patristique, en remerciement du baptême qu'il avait bien voulu renouveler à sa femme à Saint-Mary's, — Mme Pusey, baptisée par un *dissenter*, ayant des doutes sur la validité du sacrement administré par cette voie, avait demandé la rebaptisation.

Le lendemain de la cérémonie, avant d'aller dîner chez ses amis, Newman recevait un petit mot de Pusey, accompagnant un envoi mystérieux : « Mon cher ami, y lisait-on, comment vous remercier pour toutes vos aimables et tendres bontés, en particulier pour cette journée d'hier qui, sans vous, n'aurait jamais été et ce qu'elle a été, et ce qu'elle sera pour nous, j'en suis sûr? Je ne puis que dire

*
* *

Voilà donc notre *fellow* tout à fait épris de la sainte Antiquité. Il ne s'en détachera pas de sitôt. Pourquoi faut-il que l'austère devoir d'état ne lui permette pas de donner libre cours, autant qu'il le souhaiterait, à son ardeur naissante? Newman est encore trop à son gré dans le profane et point assez dans le religieux.

Il compte heureusement, pour satisfaire la faim patristique qui le ronge, sur le répit des grandes vacances universitaires, — *long vacation*. Les vacances à Oxford commencent la troisième semaine après la Pentecôte et durent jusqu'au milieu d'octobre. Ces grandes vacances, Newman les passe en général en compagnie de sa mère et de ses sœurs dans quelque *cottage* ombreux. C'est là que, libre des soucis absorbants de l'enseignement, il se refait dans la chaude atmosphère familiale, occupé à ses lectures favorites qu'il entrecoupe de séances de musique, d'excursions solitaires à pied ou à cheval à travers la campagne, et de visites amicales.

Il soupire après ce saint loisir comme le cerf altéré

avec Augustin : *Retribues illi, Domine, in resurrectione justorum.* Le livre qui accompagne ce billet (la belle édition bénédictine de saint Grégoire le Grand), qui sera comme un souvenir de cette journée, a appartenu à l'évêque Lloyd, et je m'en suis servi pendant neuf ans. »

Sur la feuille de garde du livre, on lit ces mots de la fine écriture de Pusey :

J. H. N.
d
E. B. P.
In gratam memoriam
beneficiorum quam plurimorum
sibi collatorum
tum maxime
Sabbati sancti
A. S. 1830

— Je suis heureux de témoigner ici ma reconnaissance à M. le Supérieur de l'Oratoire de Birmingham pour les renseignements et les photographies qu'il a bien voulu me communiquer.

après les fontaines d'eau fraîche. Quel bonheur pour lui quand ses élèves sont partis et qu'il peut enfin s'appartenir ! Malgré l'intérêt qu'il leur porte, il ne peut s'empêcher de pousser un soupir de soulagement : « Je suis libre, écrit-il au début des grandes vacances de 1822; mes élèves s'en sont allés; j'ai fredonné, sifflé et ri aux éclats tout seul toute la journée (1). » A la bonne heure! Il va pouvoir enfin se livrer en tranquillité aux études chères et s'enfoncer plus avant dans les Pères.

Il se met effectivement, au cours des grandes vacances de 1828, à les lire dans l'ordre chronologique, en commençant par saint Ignace et saint Justin (2). En 1829, aux approches des vacances, il est en pleine fringale patristique : « J'ai tellement faim de lire Irénée et Cyprien, confie-t-il le 25 juin à sa sœur Harriett, qu'il me tarde d'arriver aux vacances : *I am so hungry for Irenaeus and Cyprian I long for the vacation* (3). »

Et encore n'aura-t-il pas, loin de là, le loisir dont il rêve. Les vacances s'écouleront sans qu'il ait eu le temps d'ouvrir les volumes aimés :

> Je ne fais rien, écrit-il à Froude le 15 août, de ces vacances dont il attendait tant, c'est-à-dire que je recouvre l'arriéré. Je m'y emploie de quatre à six heures par jour, et je n'ai pas fini. Quand j'en sors, c'est pour fureter tous mes papiers et toutes mes lettres, brûler et arranger, et être à jour à la fin des vacances. Mais, quant aux Pères, je ne peux pas m'en occuper du tout : *but as to the Fathers, ne hilum quidem.* Je devrai à la longue laisser de côté le *tutorat* et vivre comme un *gentleman*, ou plutôt comme un *fellow* (4).

On reconnaît là le Newman tout d'une pièce, fasciné par la « tendre lumière », et prêt à tout *risquer*, selon son expression favorite, pour se placer dans son sillage.

(1) *Lett. and corr.*, vol. I, p. 67.
(2) *Apologia*, p. 25.
(3) *Lett. and corr.*, vol. I, p. 184.
(4) *Ibid.*, p. 185-186.

*
* *

Effectivement l'année suivante le prévôt, entrant avec bienveillance dans ses vues, le déchargera, ainsi que Froude et Wilberforce, du soin des élèves. On ne leur en donnera plus. Le voilà qui de nouveau se tourne instinctivement vers les Pères et se remet à les parcourir avec une inlassable ténacité :

> Voilà, écrit-il à sa mère, commentant la décision du prévôt, une agréable détermination : ceci diminuera naturellement mon travail, et à la longue le réduira à de justes limites, sans cependant me priver de facilités sur lesquelles je ne pouvais pas compter tant que j'étais occupé. Mais, pour le Collège, je crois que ce sera une mauvaise décision. Maintenant que j'ai plus de temps, je suis plein de projets à réaliser. Les Pères se dressent de nouveau tout entiers devant moi : *The Fathers arise again full before me* (1).

Telle est même sa chaleur communicative, quand il parle de l'Antiquité chrétienne, qu'on assiste bientôt parmi les siens à une sorte de contagion patristique. Il faut dire que son entourage, tout féminin qu'il est, est loin d'être quelconque au point de vue intellectuel. Mrs Newman, sa mère, est assez cultivée pour entrer dans l'état d'esprit de son fils et le comprendre. C'est sous sa direction que John Henry a commencé à lire la Bible, la discutant avec elle. Plus tard, elle vibrera étonnamment aux efforts tentés par son fils pour améliorer l'Église anglicane. Il trouvera en elle sa meilleure confidente. Ses sermons feront ses délices :

> « Je vous remercie de vos sermons, lui écrira-t-elle le 30 août 1824. Ils sont arrivés au bon moment pour me rendre service. Ceux que j'apprécie tout particulièrement, c'est : *Attendre le Seigneur*, et : *L'homme sortit pour tra-*

(1) *Lett. and corr.*, vol. I, p. 201.

vailler et labourer, ainsi que celui sur la prière. Je suis triste de devoir m'en séparer (1). »

Et, le 17 février 1826, après lui avoir souhaité un bon anniversaire :

Nous recevons tous les jours, je l'avoue, une grande instruction et un grand profit de l'ensemble des sermons que vous nous avez envoyés. Nous sommes tous d'avis que la semaine est trop longue qui les sépare les uns des autres. Et, quand nous les avons lus à plusieurs reprises, je me prends à espérer que vous nous permettrez d'en avoir quelqu'un de plus.

De nouveau le 6 mars :

Je vous assure que vos sermons sont pour moi un réel réconfort et un délice. Ils sont ce que je pense que les sermons doivent être : ils éclairent, ils corrigent, ils soutiennent et ils fortifient. C'est, mon cher, un grand don de voir aussi clairement les vérités de la religion, plus encore d'être capable d'en dispenser la connaissance aux autres. Vous apprécierez, j'en suis sûre, à sa valeur ce trésor, et vous le ferez apprécier de beaucoup autour de vous (2).

On voit le ton de la correspondance. Il permet de prendre de suite la température d'une âme. « Son cher John Henry » est son « ange gardien », comme elle l'appelle, son tout (3).

*
* *

Avec ses trois sœurs : Harriett, Jemima et Mary, ce sont les mêmes graves soucis qui se font jour. Newman n'est pas seulement pour elles le frère adoré, c'est le professeur, le confident et le directeur. Son prestige religieux près d'elles en particulier — le seul qui nous inté-

(1) *Lett. and corr.*, vol. I, p. 78.
(2) *Ibid.*, p. 114.
(3) *Ibid.*, p. 149.

resse ici — est au-dessus de tout ce qu'on peut dire. Newman est à leurs yeux l' « *elder brother inspired* : le frère aîné inspiré (1) ». Il en profite pour parachever leur formation et tirer parti de leurs bonnes dispositions.

Il les presse de s'abreuver aux sources fraîches de l'Écriture pour y alimenter leur vie intérieure. Elles feront bien d'en apprendre le texte par cœur. De la sorte, elles l'emporteront dans leur mémoire et pourront en jouir quand bon leur semblera. Lui-même vient de se mettre à l'œuvre en apprenant par cœur l'*Épître aux Éphésiens*. Il voudrait que sa sœur Harriett suivît son exemple :

> Si vous avez quelque temps de reste le dimanche, lui conseille-t-il, apprenez des parties de l'Écriture par cœur. Le bénéfice m'en semble incalculable. Cela imbibe l'esprit de bonnes et saintes pensées. C'est une ressource dans la solitude, dans un voyage, dans une nuit sans sommeil. Laissez-moi insister tout particulièrement près de vous et de mes chères sœurs, aussi bien que sur moi-même, sur les fréquentes invitations à la prière que l'on rencontre dans l'Écriture (2).

Gagnées à la cause de l'Écriture, elles le seront bientôt à celle des Pères, proches parentes l'une de l'autre et se confondant presque. Le 5 mai 1826, Jemima prend acte du projet qu'il a conçu de lire les Pères. Elle en profite pour l'interroger sur ce qu'il faut entendre au juste par là :

> Le projet que vous avez formé de lire les Pères me fait penser à l'archevêque Usher ; il mit dix-huit ans à accomplir sa tâche, et il commença à vingt. Que faut-il entendre par les *Pères* ? sûrement pas tous les auteurs depuis le second siècle jusqu'à saint Bernard ? (3)... Mary désire votre amour, écrit-elle le 5 août de la même année, et demande que la première fois que vous lui écrirez, vous soyez assez

(1) *Lett. and corr.*, vol. I, p. 117.
(2) *Ibid.*, p. 72.
(3) *Ibid.*, p. 118.

aimable de l'éclairer sur la manière de s'y prendre pour lire les Pères (1).

Cette Mary aura toujours les préférences du grand frère, en raison de « sa grande élégance littéraire, de son sentiment poétique, et, ce qui est encore mieux que tout, de ses bons sentiments religieux », écrit Newman à sa mère (2). Elle rappelle un peu Jacqueline Pascal. L'une et l'autre se présentent comme deux anges tutélaires placés près de deux génies du même ordre.

Le Dr Pusey trouve, de son côté, dans sa jeune femme une utile collaboratrice de ses travaux bibliques et patristiques. A peine fiancé, il n'avait pas hésité à la mettre de moitié dans ses projets intellectuels :

> J'aurai l'audace, lui écrit-il, de vous charger d'une grosse besogne : ce sera de juger ce qui, dans ma traduction, ne sera pas suffisamment clair (car, pour l'auteur lui-même, tout est également clair), parfois de transcrire mes notes, même de m'aider dans la correction des épreuves, de lire pour me trouver des renseignements; j'ose à peine ajouter, etc..., etc... Mais, ai-je besoin de le dire ? je ne vous demanderai jamais rien de trop rebutant. Voilà quelqu'une des terribles conséquences de votre consentement à partager la vie d'un *student*.

Ces terribles conséquences, Mrs Pusey les accepte allègrement. *Ubi amatur, non laboratur*..... Mais, ce qui est mieux encore, loin de se réduire au rôle de manœuvre, elle se révèle singulièrement avertie des choses religieuses, propose à l'occasion des difficultés à son mari et l'embarrasse même parfois. Le mot n'est pas trop fort : c'est bien d'une contagion scripturaire et patristique qu'il s'agit. Tant est puissant le rayonnement du génie, entraînante la force des idées, quand celles-ci s'incarnent dans des personnalités de choix.

(1) *Lett. and corr.*, vol. I, p. 119.
(2) *Ibid.*, p. 143.

*
* *

Voici que, dans le champ de la patristique, Newman commence à cueillir quelques fleurs. En 1830, sur la demande de M. Hugh Rose, de Cambridge, qui recrutait des collaborateurs pour une bibliothèque théologique, il entreprend d'écrire l'histoire du Concile de Nicée :

> Vers 1830, M. Hugh Rose qui, de concert avec M. Lyall, plus tard doyen de Cantorbéry, recrutait des écrivains pour une bibliothèque théologique, me proposa de leur fournir une histoire des principaux conciles. J'acceptai la proposition, et je me mis aussitôt à travailler sur le Concile de Nicée (1).

Au cours des immenses lectures que nécessite la composition de l'ouvrage, Newman se prend d'enthousiasme, en même temps que pour la sainte Antiquité, pour les théologiens et les philosophes de l'Église d'Alexandrie. Il est à la fois conquis et ravi. On dirait une « douce musique » qui pénètre dans son âme :

> Je ne sais quand j'appris pour la première fois à considérer l'Antiquité comme la manifestation véritable des doctrines du christianisme et la base de l'Église d'Angleterre ; mais je tiens pour certain que l'évêque Bull, dont je lus les ouvrages à cette époque, fut le guide principal qui me conduisit à cette opinion. Le cours de lectures que je poursuivis en composant mon ouvrage était positivement de nature à développer dans mon esprit ce sentiment. Dans la période antérieure au Concile de Nicée, je fus attiré surtout par la grande Église d'Alexandrie, centre historique de l'enseignement dans ces temps antiques. On sait relativement peu de chose de l'Église de Rome pendant quelques siècles. La bataille contre l'Arianisme fut d'abord livrée à Alexandrie ; Athanase, le champion de la vérité, était évêque d'Alexandrie. Dans ses écrits, il se reporte aux grands noms religieux d'une date plus ancienne, à Ori-

(1) *Apologia*, p. 25-26.

gène, à Denys, à tant d'autres, qui furent la gloire du siège ou de l'École d'Alexandrie.

La philosophie large de Clément et d'Origène m'entraîna, — je dis la philosophie, non la doctrine théologique, — et j'en ai esquissé quelques traits dans mon ouvrage, avec le zèle et la fraîcheur, mais aussi avec la partialité d'un néophyte. Quelques parties de leur enseignement, magnifiques en elles-mêmes, pénétraient dans mon âme ainsi qu'une douce musique, comme si elles eussent répondu à des idées que je caressais depuis longtemps, sans que rien du dehors vînt les encourager. Ces parties étaient basées sur le principe *mystique* ou *sacramentel*, et traitaient des diverses *économies* ou *dispensations* providentielles. Si je les comprenais bien, le monde extérieur physique et historique n'était que la manifestation extérieure de réalités plus grandes que le monde : la nature était une parabole ; l'Écriture une allégorie ; la littérature, la philosophie, la mythologie païennes bien comprises étaient les préambules de l'Évangile. Les poètes et les sages de la Grèce étaient prophètes en un certain sens, car des *pensées supérieures à leurs propres pensées étaient inspirées à ces bardes sublimes*. Une *dispensation* divine avait été accordée aux Juifs ; de même il y avait eu, en un certain sens, une dispensation constante en faveur des Gentils. Celui qui avait fait de la race de Jacob son peuple choisi n'avait pas pour cela banni de sa vue le reste des hommes. Quand les temps avaient été accomplis, le Judaïsme et le paganisme s'étaient écroulés ; l'édifice extérieur qui cachait et qui cependant révélait la vérité vivante n'avait jamais été destiné à durer; il disparaissait sous les rayons du Soleil de justice qui le frappaient et le pénétraient. Le changement s'était opéré lentement; il n'avait point été brusquement accompli, mais avec ordre et mesure, à *diverses époques et de façons diverses* : d'abord une révélation, puis une autre, jusqu'à ce que le tout fût amené au grand jour. C'était donc là un précédent qui laissait espérer des révélations nouvelles et plus complètes de vérités encore cachées sous le voile de la lettre, mais destinées à être dévoilées en leur temps.

Le monde visible n'a pas encore son interprétation divine; la Sainte Église, avec ses sacrements et ses lois hiérarchiques, ne sera même jusqu'à la fin du monde que le

symbole des faits célestes de l'éternité. Ses mystères ne sont que la traduction en langage humain de vérités auxquelles l'esprit humain ne peut atteindre (1).

C'est également de son contact avec les théologiens alexandrins que Newman fait dériver sa manière de concevoir les anges et leur intervention près des hommes, ainsi que leur rôle dans l'univers :

> Ce fut, je suppose, à l'École d'Alexandrie et à l'Église primitive que je dus en particulier mon opinion au sujet des anges. Je les regardais non seulement comme les ministres du Créateur dans les *dispensations* faites aux Juifs et aux chrétiens, ainsi que nous le trouvons dans le texte positif de l'Écriture, mais encore comme dirigeant l'économie du monde visible, ainsi que l'implique également l'Écriture. Je les considérais comme les causes réelles du mouvement, de la lumière, de la vie et de ces principes élémentaires de l'univers physique qui, présentés à nos sens dans leurs développements, nous suggèrent la notion de causes et d'effets et de ce que l'on appelle les lois de la nature (2).

*
* *

Tout Newman tient en ces quelques lignes. Pour qui connaît son œuvre et celle des théologiens d'Alexandrie, d'Origène en particulier, le prince des allégoristes de l'Antiquité chrétienne, la parenté de pensée saute aux yeux. Il semble qu'il y ait entre elles comme une harmonie préétablie, tant le parallélisme est parfait et se vérifie point par point.

S'agit-il du monde invisible? Newman n'en est pas seulement le prophète et le poète; il en est aussi le voyant. Il fait penser à Moïse que l'Apôtre nous décrit dans l'*Épître aux Hébreux*, « *invisibilem tanquam videns* : voyant en quelque sorte l'invisible (3) ». Cet invi-

(1) *Apologia*, p. 26-27.
(2) *Ibid.*, p. 28.
(3) *Hébreux*, XI, 27.

sible, son désir le plus cher est de le faire pour ainsi dire toucher du doigt, de donner aux chrétiens des yeux capables d'en percevoir dès ici-bas quelque chose, car il est là tout près, d'éduquer leurs sens en somme, de manière qu'ils en viennent, selon son expression, à le *réaliser*, c'est-à-dire à adopter à son égard la même attitude physique et morale qu'à l'égard des réalités qui peuvent se voir et se toucher.

Pour ce qui le concerne, c'est ainsi que l'entend Newman. On le surprend à chaque instant associant la nature à sa vie intérieure. Son sens mystique l'entraîne à voir partout des images. Étudiant, les mufliers qui croissent en foule sur les murs en face de sa chambre deviennent à ses yeux l'emblème gracieux de sa vie « qui resterait elle aussi attachée à son Université jusqu'à sa mort (1) ». Plus tard les saules de Magdalen serviront de confidents à Charles Reding — pseudonyme de Newman dans *Loss and gain*, le roman de sa conversion —. Au cours de son angoissante crise d'âme, il les enlacera dans une chaude étreinte, détachant même leurs feuilles noires qu'il aimait tant et les collant contre son cœur (2).

Le même sens mystique qui l'invite à s'identifier avec la nature l'empêche de s'arrêter à ses formes passagères. En chacune d'elles il n'a pas de peine à discerner l'ombre d'une auguste réalité : « Toutes choses couvrent quelque mystère, écrivait le clairvoyant Pascal, et toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu (3). » C'est précisément ce mystère que Newman aspire à découvrir, ce voile qu'il essaie de déchirer, mais qui, hélas ! résiste trop à son gré. En mai 1828, racontant à une de ses sœurs une promenade aux environs d'Oxford, et comment il y a goûté « la beauté de la campagne, la fraîcheur des feuilles, les senteurs, les points de vue variés », il ajoute : « Cependant, je ne sens jamais si fortement la nature

(1) *Apologia*, p. 236-237.
(2) *Loss and gain*, London, Longmans, éd. 1916, p. 375.
(3) Pascal, lettre de la fin d'octobre 1656 à Mlle de Roannez.

transitoire de ce monde que quand je suis le plus charmé par ses paysages. » Il cite deux vers de Keble, puis :

> Je voudrais qu'il fût possible aux mots d'exprimer ces sentiments indéfinis, vagues et en même temps subtils qui transpercent entièrement l'âme et la rendent malade. Chère Mary semble incorporée dans chaque arbre, se cache derrière chaque colline. Quel voile, quel rideau est vraiment ce monde ! un beau voile sans doute, mais un voile ! (1)

Qu'on lise plutôt les vers écrits par Newman à différentes occasions, et l'on appréciera mieux encore la nature de la dette qu'il a contractée à l'égard des Pères. Il y a en lui une veine du Prudence et de l'Ambroise des hymnes du *Bréviaire*. « Dans sa vie intérieure, a-t-on écrit, la poésie aide la foi (2). » La formule renversée serait aussi vraie, plus vraie même peut-être : c'est la foi qui est en Newman la source profonde de la poésie.

*
* *

S'agit-il de l'Écriture sainte ? Il a des Alexandrins et d'Origène en particulier ce procédé magique qui consiste à tirer des passages les plus exploités les sens les plus inattendus. On ne se douterait assurément pas, avant d'avoir lu les *Sermons d'Oxford*, de tous les trésors de psychologie religieuse que recèlent les pages saintes. Aussi je ne sais rien de plus éducatif et qui soit plus de nature à mettre en relief la haute portée mystique de la Bible que cette lecture. C'est précisément ce culte de l'allégorie qu'il dénoncera plus tard, dans son *Essai sur le développement*, comme faisant partie intégrante du catholicisme et étroitement associé à ses destinées (3).

(1) *Lett. and corr.*, vol. I, p. 161.

(2) H. Bremond, *Introduction* aux *Méditations et prières*, traduites par M. A. Pératé, p. VI.

(3) « L'interprétation mystique et l'orthodoxie tiendront bon ensemble ou tomberont ensemble. C'est presque une loi de l'his-

S'agit-il des anges enfin? Il en *réalisera* à ce point la présence qu'il ira jusqu'à affirmer que « c'est un péché de ne pas les voir et de tout expliquer par les prétendues lois de la nature ». Ne nous dit-il pas qu'il a écrit dès 1834 son sermon pour le jour de saint Michel sous l'influence de ses lectures patristiques?

> J'ai esquissé cette doctrine du rôle des anges dans l'économie de l'univers dans mon sermon pour le jour de saint Michel, écrit en 1834. Je dis en parlant des anges : Chaque souffle d'air, chaque rayon de lumière et de chaleur, chacune des scènes splendides de la nature est, pour ainsi dire, le bord de leurs vêtements, l'ondulation des robes de ceux dont les visages contemplent Dieu. Puis, je demande quelles seraient les pensées d'un homme qui, examinant une fleur, une plante, une pierre ou un rayon lumineux, toutes choses qu'il traite comme bien au-dessous de lui dans l'échelle de l'existence, découvrirait tout à coup qu'il se trouve en présence de quelque être puissant ; que cet être, caché derrière les choses visibles qu'il surveille, leur dispense, de sa main invisible mais sage, la beauté, la grâce et la perfection, parce qu'il est l'instrument de Dieu, commis par lui à ce soin; que ces objets enfin, qu'il est si avide d'analyser, sont les vêtements mêmes et la parure de cet être puissant? Et j'en conclus que nous pouvons dire dans la reconnaissance et l'humilité de nos cœurs avec les trois bienheureux enfants dans la fournaise : *O vous tous! ouvrages du Seigneur..., bénissez le Seigneur, louez-le, glorifiez-le éternellement!* (1)

*
* *

La lecture des Alexandrins ne fut point cependant pour Newman une révélation à proprement parler. Elle ne fit en réalité que fortifier une disposition native, une sorte de réflexe instinctif qui le portait à attacher aux réalités

toire. » *An essay on the development of christian doctrine,* London, Longmans, 15e éd., 1914, p. 344.

(1) *Apologia,* p. 28.

invisibles une valeur de crédibilité non seulement égale, mais supérieure aux autres. Tout jeune en effet Newman — c'est lui qui nous le dit — nageait déjà dans l'invisible comme le poisson dans l'eau :

> Il m'arrivait, écrit-il, de souhaiter que les contes arabes fussent vrais : mon imagination s'attachait avidement aux influences inconnues, aux pouvoirs magiques, aux talismans. Je pensais que la vie pouvait être un rêve, que je pouvais être un ange, et tout en ce monde une déception, les anges mes frères se déguisant à mes yeux par une sorte de jeu et d'artifice et m'abusant par les apparences d'un monde matériel. Puis, ajoute-t-il, lisant, au printemps de 1816, un passage des *Remnants of time*, des *Reliques du temps*, du Dr Watt, ayant pour titre *Les saints inconnus au monde*, et où il est dit que rien dans leur personne ou leur visage ne peut les faire distinguer,..... je supposai qu'il parlait d'anges vivant dans le monde pour ainsi dire déguisés (1).

Il note également son extrême superstition et l'habitude constante qu'il avait, antérieurement à sa conversion, c'est-à-dire vers quinze ans, de se signer alors qu'il allait dans l'obscurité. Bref, c'est l'homme de l'invisible, dans toute l'acception du terme.

De la culture biblique je ne parle pas : Newman en avait été nourri dès sa tendre enfance. On lui avait appris, nous dit-il, « à trouver une jouissance extrême dans la lecture de la Bible (2) ». Les dernières paroles de son père n'avaient-elles pas été pour lui demander de lui lire le cinquante-troisième chapitre d'Isaïe? (3) Et puis, le culte était là qui auréolait en quelque sorte, aux yeux de tout bon anglican, cette première formation de famille. Il n'est rien en effet qui ait un air sublime de grandeur comme la *lecture* rituelle que fait le ministre au cours du service dans la Bible ouverte sur l'aigle d'or.

(1) *Apologia*, p. 2.
(2) *Ibid.*, p. 1.
(3) *Lett. and corr.*, vol. I, p. 79.

Quant à ce sens mystique de la nature qui est comme l'âme de ses écrits, la lecture du *Christian year* de Keble avait puissamment contribué à le développer chez lui. Ce *Christian year* était un recueil de courtes hymnes écrites pour chaque dimanche et chaque fête, ainsi que pour les principaux actes de la vie chrétienne, dans lesquelles cet ancien *fellow* d'Oriel, devenu par goût un humble curé de campagne, avait laissé déborder les sentiments qui animaient sa belle âme.

Newman s'en enthousiasma, et il y a bien de quoi :

> Avant d'être une œuvre d'art, ces hymnes sont l'expression de sentiments personnels très vrais et très profonds : on y sent une pureté de cœur exquise, une piété méditative et tendre, l'amour et la crainte de Dieu, la douleur du péché. Le Christ n'y est plus une abstraction, mais un être vivant ; la nature y est sentie comme on pouvait l'attendre d'un contemporain et d'un admirateur de Whordsworth, mais elle est le voile brillant derrière lequel le Créateur parle à l'âme, et, à chaque page, il y a comme des coups d'ailes pour s'élever par toutes les choses visibles vers la beauté infinie (1).

*
* *

Si quelqu'un était de par son passé disposé à sympathiser avec les Pères, c'était certainement Newman. Dans leurs œuvres, il ne faisait, à vrai dire, que se mirer, tant la connaturalité était parfaite : « On voit clairement, écrit-il lui-même, à quel point tout ceci se trouvait conforme aux pensées qui m'avaient attiré dans ma jeunesse à la doctrine dont j'ai déjà parlé à propos de l'*Analogie* et de l'*Année chrétienne* (2). » D'où l'immense bénéfice qui résulte pour Newman de ses premières fréquentations patristiques, bénéfice tel que sa culture et les idées nouvel-

(1) P. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre*, I, p. 12-13. Voir ce qu'en dit Newman lui-même dans l'*Apologia*, p. 17-20.

(2) *Apologia*, p. 27-28.

les que lui apporte une connaissance plus étendue de l'Antiquité chrétienne fusionnent chez lui harmonieusement comme en un syncrétisme.

Ce ne sont pas seulement les Alexandrins, mais en général tous les Pères dont Newman entreprendra depuis la lecture, qui influeront sur sa pensée religieuse. Pour qui sait lire, il est clair que leur génie respire dans son œuvre entière. C'est de part et d'autre la même façon de traiter l'Écriture, comme aussi de tirer des moindres fêtes de l'Église toute une série de mystiques déductions, véritables trouvailles, et d'autant plus savoureuses qu'elles sont d'ordinaire plus imprévues. Ceux que Bourget nomme « les princes des psychologues et des moralistes (1) » ont rarement eu, à n'en pas douter, un disciple à la fois aussi souple et aussi docile. Newman est leur disciple rêvé.

*
* *

Quelque charme qu'ait éprouvé Newman au commerce des Alexandrins, son travail sur les Ariens du IV^e^ siècle n'en réclama pas moins de lui de longs efforts. Ce n'est pas surprenant : le sujet était infini, presque surhumain, exigeant, pour être mené à bout comme il l'aurait fallu, tout un monde de connaissances très au-dessus de celles que peut se flatter de posséder en général un patrologiste novice. C'était, comme il l'écrivait, une traversée sur « un océan à courants multiples (2) ».

Il ne se faisait d'ailleurs aucune illusion sur la somme énorme de travail qu'eût exigé une étude complète de la question. Ce qu'il fera, si intéressant soit-il, sera forcément de l'incomplet :

> Je n'ai rien à vous dire, écrit-il d'Oriel à Froude le 10 août 1831, sauf que mon travail — les Ariens — m'ouvre un champ vaste et très intéressant. Mais je ne peux pas

(1) *Sensations d'Italie,* Paris, 1891, p. 337.
(2) *Apologia,* p. 26.

dire si je serai jamais capable de formuler une assertion, encore moins d'écrire une page. Chacune d'elles, pour être absolument catégorique, aurait besoin d'une vie de lectures et de recherches. Je me confinerai dans les hypothèses. Votre *si* est à la fois un grand philosophe et un grand pacificateur (1).

Si encore il lui était donné de travailler à tête reposée ! Mais il ne peut jamais le faire qu'à bâtons rompus : « Repris mon travail sur les conciles (les Ariens), quoique avec beaucoup d'interruptions, pour quelque temps », lit-on dans les notes chronologiques, au 21 octobre 1831.

Le livre sur le Concile de Nicée commandé par Rose, commencé en 1830 et achevé avant la fin de 1832, devait être publié seulement à la fin de 1833, et sous ce titre : *Les Ariens du IV^e^ siècle*. Newman s'était rejeté d'abord sur l'histoire antérieure au Concile de Nicée, puis sur l'Église d'Alexandrie. Des 422 pages qui composaient l'ouvrage, 117 étaient consacrées à des matières préliminaires. Le Concile de Nicée ne paraissait qu'à la 254^e^ et occupait tout au plus 20 pages.

L'auteur, par sa manière de concevoir le sujet, le renouvelait en quelque sorte. Il y défendait de main de maître la grande école des théologiens alexandrins, montrant que les origines de l'Arianisme devaient être cherchées à Antioche et non pas à Alexandrie, la philosophie sur laquelle s'appuyait cette hérésie étant selon lui plutôt aristotélicienne que platonicienne. En même temps, on y trouvait un tableau saisissant des caractères qui replaçait les hommes et les choses de cette époque troublée de la vie de l'Église en une vive lumière.

*
* *

En 1832, ayant besoin de se détendre à la suite de la composition laborieuse de ce travail, il décide d'accom-

(1) *Lett. and corr.*, vol. I, p. 216.

pagner Hurrell Froude, qui se rendait avec son père dans le midi de l'Europe pour raison de santé. Malgré les distractions qui abondent au cours d'un voyage où tout est fête pour les yeux et délices pour l'esprit, la pensée des Pères ne le quitte pas un instant. Elle l'obsède à la façon d'une pieuse hantise.

Dans les poèmes qui servent au mystique voyageur à extérioriser les sentiments délicats qui se font jour au tréfonds de son âme, ils ont leur part, une part d'honneur. Les poèmes qui leur sont consacrés sont datés, l'un de Zanta, le 28 décembre 1832, l'autre de Palerme, le 12 juin 1833, et tous deux consacrés aux Pères grecs (1).

Dans le premier, Newman donne libre cours à son enthousiasme pour ce qu'il appelle « ses Pères et ses guides ». Son passage en Grèce évoquait pour lui le souvenir de ces hommes qui, mieux encore que les génies anciens, avaient illustré à ses yeux la terre privilégiée des lettres et des arts : « Laissons le païen chanter tes gloires païennes, écrit-il fièrement, Grèce déchue ! la pensée de jours saints demeure dans mon cœur triste. » Ces fils de la Grèce, qui représentent l'aube du christianisme dans ce pays, ne sont-ils pas en effet les témoins authentiques de la puissance du Saint-Esprit ? Puis Newman caractérisera d'un mot bien choisi chacun de ces Pères : Origène « à l'œil d'aigle », Basile, ce pourchasseur d'hérésies qui avait pris pour mission de « laver la tache qui souillait l'autel », ce prédicateur « à l'âme de zèle et aux lèvres enflammées ». Il s'exclame en songeant à Grégoire de Nazianze, « l'hôte-martyr » d'une cour étrangère, « de solide roche », et qui avait reçu du ciel un « charisme de science ». Il termine enfin par « Athanase au cœur royal, revêtu du manteau béni de Paul l'Ermite ».

La pièce datée de Palerme est comme le soupir d'un convalescent qui, terrassé soudain par une maladie grave,

(1) *Verses on various occasions*, London, Longmans, éd. 1918, p. 102, 151.

se reprend à vivre à la pensée d' « une œuvre à faire » en Angleterre. Newman y célèbre encore en Grégoire l'homme « ami de la paix », au cœur « humble et vrai », qui, hanté par un besoin de silence, n'hésite pas à quitter son trône patriarcal pour la solitude, comme s'il était indigne des hautes fonctions. N'est-il pas étrange, remarque-t-il, de voir comment procède Celui qui est la Toute-Sagesse ? Il ne nous donne pas toujours la tâche que nous désirerions ; il s'inspire des dons qu'il nous a départis pour nous marquer notre devoir quotidien et pour le profit du monde. Jérémie ne plaidait-il pas à la Cour à contre-cœur ? Est-ce que Moïse, d'autre part, inhabile à parler, ne prêchait pas par les actes ? Newman célèbre encore en Grégoire l' « Ange de l'Orient » qui brandit la croix et fait battre le cœur d'une froide cité au point de croire qu'une Pentecôte nouvelle est proche, le docteur qui éleva spirituellement son peuple, sans réussir toutefois à le gouverner, et qui enfin a la part qu'il désirait : méditer sur le passé et se reposer après avoir servi (1).

Au surplus Newman, qui, durant son voyage, se tient soigneusement et délibérément à l'écart des catholiques qu'il dédaigne, se laisse aller néanmoins à s'entretenir avec le doyen de Malte « des Pères et de la Bibliothèque de la Grande Église (2) ».

Denys Gorce.

(1) A rapprocher de ces poèmes, au thème patristique, quelques autres traduits à Oxford, au cours de l'année 1834, de saint Grégoire de Nazianze. Voir *Verses on various occasions*, p. 197 et ss.

(2) *Apologia*, p. 32-33.

Les souffrances de substitution chez Thérèse Neumann

I. — Témoins et témoignages

Gerlich

Au cours de sa biographie de Thérèse Neumann, Gerlich relève un certain nombre de faits de souffrances pour autrui. Il utilise largement le Journal du curé Naber pour les années 1927, 1928 et 1929 (début). — Il consacre un paragraphe spécial à la description des « Sühneleiden ».

Outre les faits relativement anciens, mais déjà très caractéristiques, et les souffrances causées par les visions de la Passion, offertes quelquefois aussi par la patiente à des fins et pour des personnes déterminées, il mentionne, au cours de l'année 1928, diverses expiations : pour un mourant, pour un désespéré, pour la mission de Waldsassen (mai), pour différentes personnes non exactement désignées, pour un protestant, pour un désespéré, pour un jeune homme mourant des suites d'un accident d'automobile (juin), pour un autre mourant (juillet), pour un homme qui avait, dans une crise de désespoir, absorbé du poison (août-septembre) : un empoisonnement du sang se déclare chez Thérèse à la suite d'une piqûre d'insecte et provoque deux abcès. Le 20 septembre, l'homme en question, guéri et converti, vient à Konnersreuth remercier Thérèse, et son récit confirme ce qu'elle a dit de lui dans l'état de repos extatique (1).

(1) Gerlich, *Thérèse Neumann*, t. I, p. 217-292, en particulier 246, 250, 253, 257, 261, 272.

Gerlich mentionne en outre : le caractère particulièrement douloureux pour Thérèse des visions de l'Église souffrante, le jour des morts, le tourment spirituel, analogue à celui des âmes du Purgatoire qu'elle éprouva ce jour et les suivants (1). Il relève, à la date du 9, une expiation pour la délivrance d'une âme qu'elle déclare avoir vue monter au ciel et entendue lui parler; — quelques jours plus tard, des douleurs offertes pour obtenir le succès d'une grande mission populaire à Vienne. Le 22 novembre, Thérèse souffre pour l'âme d'un prêtre (le dernier curé catholique d'Arzberg avant l'introduction du protestantisme), dont elle affirme que le Purgatoire s'est prolongé jusqu'à ce jour, à cause de son manque de sobriété et de sa négligence dans la célébration du Saint Sacrifice. Elle voit cette âme entrer dans la gloire (2).

Gerlich fait remarquer également l'intensité plus grande des souffrances pendant l'Avent. Thérèse est tentée d'impatience et de révolte, sent moins longtemps, après la communion, la présence des saintes espèces et pâtit le tourment de se croire abandonnée de Dieu (3).

Pour les premiers mois de 1929, il mentionne, d'après le Journal du Curé, des souffrances expiatoires pour le retour à Dieu d'un homme qui se convertit en effet, vint à Konnersreuth et, n'ayant pas de permission épiscopale pour être reçu chez Thérèse, l'aborda à l'église, lui raconta son passé et le changement qui s'était opéré en lui : la conversion datait du jour où elle avait commencé de souffrir à ses intentions; — pour la conversion d'une personne engagée dans un commerce scandaleux; — pour un

(1) *Ibid.*, p. 272 : « 2 Nov. Therese lag den ganzen Tag in ruhigen Schmerz da, sich ganz verlassen fühlend, selbst eine arme Seele. Zweimal, morgens und abends, durfte sie Besuch im Fegfeuer machen. Mit unbeschreiblicher Trauer schaute sie die Seelen dort als Lichtgestalten, die noch nicht ganz rein sind. Sie sah hier wieder manche Bekannte, einige gingen sie auch um Hilfe an. »

(2) Pp. 272-273.

(3) Pp. 275.

incroyant qui se mourait d'un cancer à l'estomac et à l'intestin : Thérèse subit l'agonie de ce malade et déclara que, bientôt, une lettre annoncerait sa mort, ce qui eut lieu en effet; — pour les péchés commis pendant le temps du carnaval (1).

Voici maintenant comment Gerlich caractérise ces souffrances par substitution. La sobriété de ce texte, qui contient deux belles réponses de Thérèse à son biographe, m'invite à le traduire. Ce premier aperçu pourrait presque suffire à lui seul, quoiqu'on puisse le compléter par des témoignages plus récents et plus riches.

Depuis que je connais personnellement Thérèse Neumann, j'ai pu observer comment ce qu'elle estime être sa vocation, à savoir la souffrance pour autrui, joue dans sa vie, même extérieure, un rôle de plus en plus déterminant. Cette souffrance pour autrui trouve sa plus haute expression dans les souffrances expiatoires : *Sühneleiden*. D'après ses déclarations en état de repos extatique, il s'agit d'une aide qu'elle doit donner à des défunts pour abréger leur purgatoire, ou à des vivants pour les soulager dans leurs épreuves, expier leurs fautes ou les aider à mourir. J'ai pu me rendre compte, par moi-même, qu'elles suivent en général la marche que voici : Thérèse commence à se plaindre de malaises, elle se sent faible, doit se coucher. Peu à peu apparaissent des symptômes de maladie : fièvre, douleurs, soif ardente, comme par exemple un jour qu'elle souffrit pour une âme encore en purgatoire pour des fautes commises autrefois contre la sobriété. Dans une circonstance pareille, j'ai remarqué son désir passionné d'avoir de l'eau, après des efforts pour s'humecter les lèvres avec la langue. Le curé lui tendit un verre d'eau. Elle le saisit précipitamment, mais le repoussa dès qu'elle sentit l'eau toucher ses lèvres. Une souffrance de ce genre peut se prolonger des heures. Les phénomènes extérieurs, dont la forme varie avec la nature et le but de chaque expiation, peuvent se répéter plusieurs fois au cours de la même souffrance expiatoire. Dans une occasion où je pus l'observer pendant plus de deux heures, les mêmes phéno-

(1) Pp. 295, 296-7.

mènes se reproduisirent successivement trois fois. Lorsque l'âme était délivrée du Purgatoire, Thérèse disait l'entendre lui parler et la remercier. Elle désirait ardemment la suivre au ciel. C'est le cas habituel, affirmait le curé. Elle était extraordinairement triste de devoir rester encore sur la terre. L'état de repos extatique qui suivait immédiatement la souffrance expiatoire lui rendait vite ses forces, la plupart du temps épuisées.

Doit-elle aider un mourant dans son agonie, on croirait qu'elle meurt en même temps que lui, du même mal. Je connais un cas où elle manifesta tous les symptômes de la maladie du mourant : hydropisie, asthme, étouffement, enflure. Immédiatement après la mort de la personne en question, elle entra dans l'état de repos extatique et en même temps les phénomènes disparurent.

Le curé me raconta dans la suite que, souffrant un jour pour les abus d'alcool commis au cours d'une assemblée de carnaval, sa bouche exhalait une telle odeur de bière et d'eau-de-vie, qu'on dut ouvrir sa chambre et que l'odeur se répandit, très forte, jusque dans le couloir, au point, disait le père Neumann, que les gens auraient pu croire qu'une beuverie avait eu lieu dans la maison. Tant que dura cette expiation, elle fit de douloureux mais vains efforts pour vomir.

Cette aide dans la souffrance, Thérèse peut être appelée à la donner à n'importe qui. C'est ce qui résulte de son propre témoignage en de tels états et aussi à l'état ordinaire, ainsi que des confirmations du curé. Je connais un cas où l'aide à mourir était destinée à une ancienne prostituée. « Tu sais, disait ensuite Thérèse en état de repos surnaturel, il y a deux ans, la jeune fille était encore dans une maison publique. Alors elle s'est convertie et elle est entrée dans un Ordre de pénitentes. Et maintenant j'ai dû l'aider à mourir. »

Une autre fois, le secours par la souffrance était destiné à un protestant, rémouleur de son métier, « homme de bonne volonté », disait Thérèse.

Le journal du curé nous apprend que des personnes sont venues à Konnersreuth la remercier d'un secours reçu dans une grande détresse et attribué à ses souffrances expiatoires. Il est d'autres personnes, dont Thérèse a annoncé qu'elle devait souffrir pour elles à telle ou telle fin déterminée et qu'elles viendraient ensuite la remercier et expliquer en

quelles circonstances elles avaient été soulagées. Grâce à des récits de ce genre, faits par des visiteurs annoncés, qui vinrent en effet, le curé a pu établir la vérité des prédictions de Thérèse.

Un jour qu'elle se trouvait dans l'état de repos extatique, je me sentis poussé à lui parler de ces souffrances expiatoires extraordinaires comme d'une chose pour moi tout à fait inouïe et difficile à comprendre. Elle me répondit à peu près en ces termes : « *Vois-tu, le Sauveur est juste. Il doit donc punir les coupables. Mais Il est bon aussi et Il veut aider. Le péché qui a été commis, Il doit le châtier. Mais si un autre prend sur soi la souffrance, la justice est satisfaite et le Sauveur peut donner libre cours à sa bonté* (*und der Heiland erhält Freiheit für seine Güte*).

Dans la même conversation je l'interrogeai également sur ses dispositions intérieures à l'égard de la souffrance. Je croyais avoir remarqué qu'elle la redoutait, y éprouvait une grande répugnance et ne s'y soumettait que par obéissance aux exigences de Dieu qui lui imposait cette croix. Elle répondit à ma question : « *Vois-tu, la souffrance personne ne peut l'aimer. Moi non plus je ne l'aime pas. Aucun être humain n'aime la douleur, et je suis aussi une personne humaine. J'aime la volonté du Sauveur, et quand Il m'envoie une souffrance, je la prends parce qu'Il le veut. Mais la souffrance, je ne l'aime pas.* »

A cette réponse et aux observations mentionnées, correspond parfaitement ce que j'ai pu constater, en témoin, des tentations éprouvées par Thérèse au sujet de ses souffrances. Je la vis écrasée d'angoisse et de douleur, couchée dans son lit, et je l'entendis se plaindre : « Je ne peux plus... Je ne peux plus. » Le curé, qui l'assistait, l'encourageait : « Mais Resl, si le Seigneur le veut. » Alors elle répondait : « S'il le veut, je le veux aussi, Oh! alors c'est bien, car il est bon. Mais tu sais, il n'y a plus moyen d'y tenir. »

Une autre tentation, celle de douter de la foi, ne lui est pas non plus épargnée. Je puis l'affirmer également en témoin.

Tous les phénomènes mentionnés dans cette section, autant que j'ai pu m'en rendre compte, sont dans une certaine dépendance avec le cours de l'année liturgique. On doit en dire autant, d'une manière générale, de son état physique. Pendant l'Avent et le Carême, elle a particulièrement à souffrir, et ces souffrances ne semblent pas avoir pour but d'ai-

der une ou des personnes déterminées. Elles s'accompagnent également de symptômes d'hydropisie, d'enflure des jambes et d'autres maladies. A la fin elle est obligée de s'aliter complètement pour ne recommencer à aller à l'église, après une rapide disparition des symptômes, que le jour de Noël ou le jour de Pâques où elle retrouve à nouveau la liberté de ses mouvements. Cette observation donne à penser qu'il ne s'agit plus ici de maladies au sens courant du mot. En état de repos surnaturel Thérèse les désigne comme des phénomènes ayant un but religieux. Mais on croit aussi qu'il s'agit de vraies maladies d'ordre physique. A la fin d'une hydropisie avec enflure des jambes et du ventre, elle rendit par les voies naturelles beaucoup d'eau, comme elle-même et ses parents me l'ont affirmé (1).

Fahsel

La plus complète description, à ma connaissance du

(1) J'ai tenu à citer ce long texte (t. I, pp. 298-301), pour marquer que je continue, à l'encontre de certains critiques, à tenir Gerlich pour un témoin digne de foi et même hors de pair. Je ne prends pas à mon compte toutes ses interprétations médicales, dont je ne puis juger par moi-même (Il a répondu sans peine aux critiques formulées contre son anamnèse des anciennes maladies et guérisons de Thérèse par le Dr J. Deutsch dans sa brochure *Konnersreuth in ärztlicher Beleuchtung*), ni surtout ses interprétations théologiques : n'étant pas théologien, il serait curieux qu'il eût toujours parlé avec la sûreté d'un professionnel. Il peut avoir prononcé des paroles imprudentes, avancé des hypothèses théologiquement risquées, dans des publications polémiques et dans des lettres personnelles, notamment en ce qui concerne l'état de repos extatique chez Thérèse ; cela n'infirme pas son témoignage d'observateur rapportant les faits constatés, les paroles entendues, les documents à lui communiqués. Son témoignage relatif aux *Sühneleiden* me paraît d'autant plus intéressant que ses idées personnelles, à l'époque où il les constata, le préparaient moins à les comprendre. Il le dit assez clairement. Son témoignage est d'ailleurs susceptible de compléments. Il le sait mieux que personne, car il s'est tenu constamment au courant des faits, mais il n'a pas eu l'occasion ou l'autorisation de publier tout ce qu'il a appris. Il a fait remarquer plusieurs fois, depuis la publication de son ouvrage, qu'il ne livrait qu'une partie de ce qu'il savait. Et l'on comprend que toutes les confidences qu'il a pu recevoir de Thérèse ou de ceux pour qui elle a souffert ne soient pas publiées. C'est le contraire qui serait étonnant.

moins, semble bien être celle de Fahsel (*Konnersreuth, Tatsache und Gedanken*, ch. x). On sait que l'abbé Fahsel a fait plusieurs séjours à Konnersreuth, entre le printemps de 1929 et l'été de 1931. Il était normal qu'un prêtre catholique ne trouvât pas inouïes et tout à fait inexplicables — comme Gerlich, encore protestant, — des souffrances expiatoires pour autrui et qu'il accordât une particulière attention à des phénomènes de ce genre. Il gagna la confiance de Thérèse et fut personnellement mêlé, d'assez près, à plusieurs faits, joua un rôle dans certaines conversions, en particulier dans celle de Benno Karpeles. Aussi son chapitre : *Mystiche Stellvertretung* (*suppléance mystique*), contient-il de précieux renseignements sur divers points : le courrier de Thérèse (un grand nombre de lettres lui demandent des prières, et elle répond non seulement en priant, mais en souffrant pour ses correspondants); ses dispositions à l'égard de la souffrance et l'idée qu'elle se fait de sa vocation (il confirme ce qu'en dit Gerlich en citant également des paroles de Thérèse); la manière dont elle apprend à quelles intentions ou pour quelles personnes elle doit souffrir ou expier; la nature et la durée variables de ces souffrances de remplacement. Fahsel rappelle les cas que nous connaissons déjà et en publie de nouveaux. Il rattache à ce chapitre certains faits qui n'ont avec son objet qu'un rapport accidentel, en particulier des apparitions de Thérèse et des guérisons attribuées à son intervention. Il essaie ensuite de préciser le « sens de la suppléance mystique » (1).

(1) Voici le sommaire du chapitre : *Suppléance mystique* : Le courrier de Thérèse. — Sort réservé aux suppliques. — Comment se produit la suppléance mystique? — Souffrances pour les parents. — Débuts de la suppléance mystique. — Nature des souffrances. — Maux de gorge pour un aspirant au sacerdoce. — Rhumatisme pour son père. — Grippe pour son frère. — Soif pour un alcoolique. — Nuit obscure de l'esprit pour un libre-penseur. — Vomissement de l'Hostie dans l'expiation pour une jeune fille sacrilège. — Souffrances du vendredi pour un Juif. — Dégoût de la vie pour un obsédé du suicide. — Apparitions de Thérèse en d'autres endroits. — Suppléances

Autres témoignages

Dans ses chroniques, le chevalier von Lama résume ou reproduit les récits de Gerlich ou de Fahsel, mais il mentionne aussi de nombreux faits parvenus à sa connaissance par d'autres sources, ainsi que des jugements ou des impressions sur le rôle et la vocation de Thérèse et la portée de ses souffrances expiatoires. Il ne tente malheureusement nulle part une étude critique d'ensemble.

Le Dr Benno Karpeles, un des convertis de Thérèse, est manifestement tributaire des mêmes auteurs dans les brèves remarques qu'il formule sur les suppléances mystiques. Il a noté avec raison :

Si l'on compare les récits de Gerlich avec ceux de Fahsel, on s'aperçoit — et cette remarque ne concerne pas seulement ces phénomènes d'expiation pour autrui — que les faits mystiques dont Thérèse Neumann est le sujet sont soumis à une évolution, deviennent de plus en plus profonds et spirituels. Les observations que Gerlich a données dans son grand ouvrage vont jusqu'en mai 1929, tandis que Fahsel peut parler d'observations qui ont commencé à Pâques 1929 et qui se sont terminées à l'été 1931. Gerlich par exemple ne sait pas que les souffrances expiatoires ne sont pas seulement physiques mais aussi spirituelles (1). Je suis convaincu que, à Konnersreuth, on n'en restera pas à une simple répétition

par souffrances occasionnelles. — Souffrances mystiques pour les défunts. — Maladies inexplicables. - Ni hystérie ni autosuggestion. — Le don d'opérer des guérisons. — Trois exemples éclatants.

Le sens de la suppléance mystique : Trois degrés d'amour du prochain. — Trois caractères de la suppléance mystique. — Triple aspect des sacrements et de l'Incarnation. — Thérèse instrument du Christ.

(Pp. 93-110. Cf. trad. fr., pp. 155-179.)

(1) Ceci d'ailleurs n'est pas tout à fait exact : En signalant des souffrances pour les âmes du Purgatoire, Gerlich laisse clairement entendre qu'elles ont un côté spirituel, mais il ne le marque pas assez dans la description des *Sühneleiden*.

des phénomènes que nous connaissons déjà, mais que de nouveaux phénomènes feront leur apparition (1).

Il exprime le souhait que Gerlich publie ses nouvelles observations dans une seconde édition de son livre (2) :

Thérèse, dit-il, prend sur elle, pour les leur adoucir ou les en délivrer, les souffrances d'âme et de corps de personnes que souvent elle ne connaît pas. Elle souffre pour des défunts, afin de délivrer leur âme du Purgatoire; pour des mourants, afin de leur adoucir la mort; pour des vivants malades de corps ou d'âme, afin de les délivrer de leurs maux. En ce qui touche les défunts, nous n'avons que son témoignage à elle. Au sujet des mourants, nous avons les récits de leur entourage. Quant aux faits mystiques de souffrances assumées pour les vivants, les preuves en sont assez nombreuses.

Après avoir cité les paroles de Thérèse, rapportées par Gerlich, où elle affirme que le Sauveur lui fait connaître l'objet, les bénéficiaires de ses expiations, Karpeles ajoute :

Mais elle ne prend pas toujours les souffrances d'expiation sur l'ordre du Sauveur et en suivant une inspiration intérieure qui lui apprend en même temps pour qui elle doit souffrir. Elle le fait aussi par initiative personnelle. Dans ce cas, pour que les souffrances expiatoires produisent l'effet voulu, elle a besoin du consentement du Sauveur. Thérèse ne peut pas d'elle-même, par la seule force de sa volonté, opérer des miracles et guérir des malades. Elle n'est jamais que l'instrument d'une puissance supérieure.

Ces témoins et d'autres croient unanimement au carac-

(1) C'est ce que Gerlich lui-même a souvent fait remarquer dans sa brochure de controverse avec Wunderle et D. Mager, et en plusieurs articles de sa revue *Der gerade Weg*.

(2) Pourra-t-il jamais le faire? Il n'a heureusement pas succombé aux suites des affreux traitements dont il fut victime, mais il a perdu un œil et est menacé de devenir complètement aveugle. Il reste toujours prisonnier, sous le prétexte cruellement ironique de protection (*schutzverhaftet*).

tère surnaturel des souffrances, des expiations et des suppléances mystiques de Thérèse, tant au point de vue de leur origine qu'à celui de leur efficacité.

Il nous reste à dégager le contenu des divers témoignages et à nous demander si tout ce qu'il y a d'extraordinaire dans ces souffrances doit faire l'objet d'une interprétation surnaturelle, ou s'il est possible d'en rendre compte adéquatement par une explication naturaliste.

II. — La valeur morale des souffrances de Thérèse Neumann

Les dispositions de Thérèse

Il faut avant tout se rendre compte de l'idée que Thérèse a de ces souffrances singulières, des intentions qui les lui font accepter ou demander. Leur valeur satisfactoire ou méritoire dépend surtout de ces dispositions.

Que nos souffrances viennent de maladies naturelles ou préternaturelles, qu'il s'agisse d'épreuves spirituelles ordinaires ou extraordinaires, c'est l'abandon avec lequel on les reçoit de la main de Dieu qui leur donne leur prix, c'est la charité avec laquelle on les offre à Dieu pour les autres qui les rend surnaturellement efficaces dans le mystère de la Communion des Saints.

Thérèse est persuadée que le Sauveur veut qu'elle prie comme tous les chrétiens (1) pour tous ses frères, mais en particulier pour ceux qui lui demandent de les aider :

Quand je vois toutes les lettres et avant même de les avoir toutes lues, je recommande au cher Sauveur tous ceux qui

(1) Tout vrai chrétien, docile à l'enseignement de Jésus nous apprenant à prier, dit : « *Notre* Père... donnez-*nous*..., pardonnez-*nous*... délivrez-*nous*... », etc. Ce n'est pas le pluriel de majesté, mais le pluriel de charité.

me demandent quelque chose. Car nous devons prier pour tous les hommes et en particulier pour ceux qui se recommandent à nous et nous racontent leurs soucis. C'est ce que je fais d'abord (1).

Elle estime aussi que chacun peut offrir ses souffrances pour autrui, pour les pécheurs, les malades, les agonisants, les âmes du Purgatoire, en général ou pour certains en particulier. Nous l'avons entendue expliquer à Gerlich au sujet de ses souffrances d'expiation :

Vois-tu? Le Sauveur est juste. Il doit punir. Mais Il est bon aussi et Il veut aider. Le péché qui a été commis, Il doit le châtier. Mais si un autre prend sur soi la souffrance, la justice est satisfaite et le Sauveur peut donner libre cours à sa bonté.

Elle pense, comme tout bon chrétien encore, que cette forme de charité est excellente et que c'est une grâce précieuse de pouvoir la pratiquer. Un témoin hautement qualifié (2) rapporte qu'elle lui disait, le 22 février 1929 :

Ah! heureux ceux qui souffrent pour obtenir que d'autres aussi apprennent à aimer le Sauveur! Oh! si c'était possible, je voudrais souffrir même au ciel pour amener des âmes au Sauveur... Mes souffrances seules ne suffisent pas à sauver des âmes, mais unies aux souffrances de Jésus, elles peuvent les sauver (3).

(1) Aussi veut-elle en retour qu'on prie pour elle. Et, à tout visiteur qui demande ses prières, elle répond : « Prions l'un pour l'autre. » *Orate pro invicem ut salvemini,* nous recommande saint Paul. On sait que, de bonne heure, Thérèse s'est exercée à une prière *catholique,* c'est-à-dire qui embrasse tous les besoins de l'Église.

(2) Mgr Aurelio Bacciarini, administrateur apostolique du Tessin. Cité par von Lama, K. J., 1929, p. 111; trad. fr. p. 117.

(3) Dans un article tout récent de la *Revue d'Ascétique et de Mystique,* dont le texte et les notes ajoutées par la Rédaction appelleraient plusieurs réflexions, le R.P. Raitz von Frentz écrit : « Chez Thérèse N... on peut, sans manquer au respect et à l'estime qu'elle mérite, ne pas regarder comme sûrement prouvés chez elle, au moins pour

Que certains psychiatres, comme le Dr Lechler, voient là une preuve d'hystérie, nous ne pouvons pas les en empêcher, mais il ne nous empêcheront pas non plus d'y voir une expression, parfaitement correcte en sa simplicité, d'une des formes les plus touchantes de la charité chrétienne, un écho des désirs des saints.

Toute imitation est suspecte à ces « docteurs de la terre ». Toute orientation déterminée donnée à des souffrances désirées et provoquées, pensent-ils, uniquement par la force de ce désir agissant à la manière d'une cause physique, est à leurs yeux la marque propre de l'hystérie, un signe de même nature, quoique plus noble, que la volonté de « se rendre intéressant » qui anime d'autres malades. Pour nous, la foi au mystère rédempteur et à la possibilité de collaborer, chacun pour notre humble part, avec Jésus-Christ, par des « souffrances en communion », n'est pas un stigmate de névrose, mais un épanouisse-

ce qui est des premiers temps, ni un amour extraordinaire de la croix, ni cette profonde humilité qui cherche à écarter de soi avec une sorte de frayeur tout ce qui est extraordinaire » (*R.A.M.*, avril 1933, pp. 120-121). Cette réflexion vient à l'appui du doute émis touchant le caractère divin des stigmates de Thérèse, et pour l'opposer à saint François d'Assise, « dont les stigmates sont certainement divins », et à Catherine Emmerich et Clara Moës, « chez qui le caractère surnaturel des stigmates reste encore douteux ». Le R. Père en parle à son aise. A mon humble avis, les traits que j'ai rapportés dans mes premiers articles (*La préparation providentielle d'une compatiente* [*Études carmélit.*, octobre 1932], *Comment Thérèse Neumann a reçu les stigmates* [*Nova et Vetera*, oct. 1932]) témoignent, au moins pour l'époque où les stigmates firent leur apparition, d'un amour de la croix qu'on aurait tort de sous-estimer. Pour s'exprimer en actes plus qu'en paroles, il n'en est pas moins grand et émouvant. En tout cas, si Thérèse n'avait pas encore fait, « dans les premiers temps », la preuve d'un ardent amour de la croix, elle l'a donnée depuis et de quelle manière! — Quant à l'humilité, l'abandon dont j'ai relevé les signes chez Thérèse n'en témoigne-t-il pas aussi bien sinon mieux que « cette sorte de frayeur » dont on ne voit pas pourquoi, surtout chez une âme enfantine, elle serait la marque nécessaire de l'humilité?

ment de la grâce du baptême. Si l'on veut absolument que ce soit de l'hystérie, fasse le Seigneur que tous les baptisés en soient atteints et qu'elle s'aggrave en chacun d'eux de jour en jour!

Aucune parole authentique de Thérèse ne témoigne, si peu que ce soit, d'un désir morbide de souffrir. On a remarqué l'excellente santé morale et spirituelle de ses déclarations à Gerlich :

La souffrance, personne ne peut l'aimer. Moi non plus je ne l'aime pas... Mais j'aime la volonté du Sauveur. Et quand Il m'envoie une souffrance, je la prends, parce qu'Il le veut. Mais la souffrance je ne l'aime pas.

Pourrait-on mieux dire? Nul n'est obligé de croire sans preuve qu'elle soit avertie par *révélation* des fins spéciales et du résultat de ses souffrances, mais on contredirait les plus formels témoignages si on lui prêtait je ne sais quel maladif amour de la douleur :

Maintes fois le Sauveur me fait savoir que je puis souffrir pour quelqu'un. Je ne suis pas forcée. Je pourrais dire : Non, je ne veux pas souffrir. La souffrance, Monsieur l'abbé, personne ne peut l'aimer. Ce n'est pas possible. Mais quand je sais que cela fait plaisir au Sauveur et que je peux procurer une grâce particulière à quelqu'un, alors j'en suis. Alors je dis au Sauveur : Sauveur! laisse venir la souffrance. Et alors, Monsieur l'abbé, le Sauveur me fait aussi savoir pour qui je souffre et quel sera le résultat.

Qu'on craigne qu'elle ne s'illusionne à propos de ces révélations, cette prudence est louable, mais on doit reconnaître que sa disposition à souffrir par charité pour autrui et pour plaire au Sauveur est du meilleur aloi.

La charité s'étend aux vivants et aux morts, spécialement aux vivants qui vont mourir, dont le salut se joue dans un suprême combat. La charité pour les pécheurs à convertir est une des marques les plus authentiques de l'esprit de Jésus-Christ. Les âmes du Purgatoire, comment

la charité ne compatirait-elle pas à leur tourment et à leur soif de Dieu, à proportion même que l'union au Sauveur et le désir du ciel font apprécier davantage la vision de Dieu? C'est donc pour les malades, pour les agonisants, pour les pécheurs, pour les défunts, que Thérèse est prête à souffrir, et les témoins cités nous ont dit que la nature, la forme, l'intensité de ses souffrances, varient selon ces divers buts.

Pour le moment il importe de préciser par quelles voies en sont désignés les bénéficiaires dans chaque cas particulier. Il faut s'attendre à des initiatives — à modalités tout humaines — de sa charité. Mais aussi à des interventions divines, à des inspirations spéciales du don de piété. Il n'y a même aucune répugnance à ce que cette inspiration secrète du don soit précédée, accompagnée ou suivie d'une révélation se rattachant au charisme prophétique.

Ses intentions et ses mobiles

L'ordre de la charité veut que nous aimions plus intensément et soyons plus prêts à secourir à nos dépens ceux qui sont et que nous savons dans une plus grande nécessité, ou à qui nous sommes unis par un lien spécial de nature ou de grâce, ou sur qui la miséricorde de Dieu a des desseins spéciaux, simplement soupçonnés ou clairement connus de nous. Il est donc normal, d'abord, que Thérèse se meuve, suivant l'élan spontané de sa charité familiale ou filiale, ou soit mue par l'Esprit de piété, en l'absence de toute révélation particulière, à demander de prendre sur soi le mal d'une personne plus proche et légitimement plus chère. Les premiers faits connus sont, à cet égard, significatifs. Le jeune aspirant au sacerdoce, dont elle veut souffrir le mal de gorge à la fin de 1922, est un enfant du voisinage, à qui l'ordre même de la charité veut qu'elle s'intéresse plutôt qu'à des séminaristes loin-

tains et inconnus (1). Un peu plus tard, elle demanda et obtint de souffrir un fort rhumatisme qui empêchait son père de travailler. Et celui-ci fut immédiatement soulagé (2). En 1931, son jeune frère Jean, — celui qui fut cause autrefois, par ses amusements innocents avec sa grande sœur malade, de plusieurs accidents, — alors élève au gymnase d'Eichstätt, fut atteint de migraines grippales qui lui rendaient l'étude impossible. Thérèse, craignant qu'il ne dût interrompre ses classes et que sa vocation au sacerdoce ne fût compromise, s'offrit à être malade à sa place : « Cher Sauveur, priait-elle, si tu veux qu'il devienne prêtre, donne-moi son mal. » Elle eut la grippe et les migraines, souffrit particulièrement pendant le carême et la semaine sainte et ne fut guérie que le

(1) Cf. Gerlich, I, pp. 71-72. — Fahsel, pp. 94-95. — Von Lama, K. J., 1931, p. 147.

Cet enfant était du village de Preisdorf. Quand Thérèse apprit que son mal l'obligeait à abandonner ses études, elle pria ainsi : « Sauveur, je suis ici couchée et je ne peux rien faire. Je ne suis plus bonne à rien dans la vie. Alors, ça ne me fait rien. Je prends encore cette souffrance à mon compte. » Et elle eut le mal de gorge du jeune étudiant. Dès lors elle cessa de prendre aucune nourriture solide. Le Dr Seidl déclara qu'elle avait les muscles de la déglutition paralysés. Elle ne pouvait plus, par suite, même à l'état normal, avaler une hostie entière et il fallut la communier avec une toute petite parcelle. Un jour, en état de repos extatique, elle déclara : « Elle aura ce mal de gorge jusqu'à ce qu'il soit devenu prêtre. » Il le fut le 29 juin 1931 et le lendemain il célébra sa première messe à Ratisbonne. Le matin de ce jour, Thérèse souffrit de la gorge, au point de ne pouvoir presque pas parler. Ses proches, informés que le jeune prêtre devait monter à l'autel à 6 h. 30, s'attendaient à la voir guérie vers 7 heures. Il n'en fut rien. Vers 9 h. 1/2, elle s'assoupit et, au bout de quelques instants, entra en repos extatique. A son réveil, elle ne sentait plus aucun mal. On apprit bientôt que le nouveau prêtre n'avait pu dire la messe à l'heure convenue, mais seulement à 9 heures, et on put établir qu'elle avait été délivrée au moment précis où il prononça les paroles de la consécration. Depuis ce jour, Thérèse peut, même à l'état ordinaire, recevoir à la communion une hostie entière.

(2) Gerlich, t. I, p. 73. — Fahsel, p. 95.

29 avril, après de fréquents et violents accès. Mais Jean avait été immédiatement délivré (1).

Parmi les âmes du Purgatoire qu'elle croit avoir spécialement aidées par ses souffrances expiatoires, il faut compter celle d'une grand'tante maternelle.

Ses proches ne sont pas cependant les seuls ni même les principaux bénéficiaires de ses souffrances, soit qu'il ne plaise pas à Dieu d'exaucer souvent les prières de Thérèse pour eux et sa générosité à vouloir les exempter de la douleur à ses dépens, soit que, pressentant les dispositions divines à cet égard, elle ne demande qu'exceptionnellement de se substituer à ses parents, bons chrétiens, capables d'accepter et d'utiliser leurs épreuves de santé. En fait, la famille Neumann n'est pas plus qu'une autre à l'abri des maladies et des épidémies.

Plus que les affections naturelles ou familiales, l'opportunité ou l'urgence surnaturelle du secours en faveur des personnes providentiellement mises en rapport avec elle la décident à demander pour soi les maux d'autrui ou à offrir au Seigneur ses souffrances extatiques du vendredi, à des intentions particulières. Déjà en proie aux douloureuses visions de la Passion, on l'a vue, à l'arrivée des visiteurs sans foi ou sans amour pour Jésus-Christ, éprouver à cause d'eux des redoublements de souffrances (2).

Elle est mue surtout par la conviction que son offrande est voulue du Sauveur ou lui plaira (3).

(1) Fahsel, p. 96.

(2) Particulièrement significative à cet égard fut la visite de deux Japonais dont l'un, le chimiste Schibata, était encore infidèle, tandis que son compagnon, le poète Kyoya, était catholique.

Cf. le récit du Dr Aufhauser, dans *Augsburger Postzeitung*, n° 213 du 17 septembre 1930, cité par von Lama, K. J., 1930, pp. 130-131 ; tr. fr., pp. 178-179 : « Le curé nous raconta encore que Thérèse, après notre présence à sa vision, avait dit que l'un des deux étrangers ne connaissait pas et n'aimait pas encore Jésus, et qu'elle voulait offrir ses souffrances pour qu'il pût lui aussi expérimenter l'amour de Jésus. » — On connaît plusieurs d'autres cas.

(3) C'est pour cela sans doute qu'elle ne se montre pas toujours

D'où lui vient cette conviction que le Sauveur veut qu'elle souffre à une intention ou pour une personne déterminée? Ses témoignages ne permettent pas toujours de déterminer si c'est par une inspiration du don de piété ou si elle croit avoir entendu une parole surnaturelle : « Maintes fois le Sauveur me fait savoir que je peux souffrir pour quelqu'un. » Elle ne précise pas comment, mais affirme seulement, et de la manière la plus nette, que cette volonté ou ce désir du Christ laissent intacte sa propre liberté : « Je ne suis pas forcée. Je pourrais dire : « Non, je ne veux pas souffrir. »

L'abbé Naber semble croire à des paroles surnaturelles, comme en témoigne par exemple cette confidence qu'il fit à Mgr Malan et au P. Grewe, le 27 juillet 1928 :

Cette nuit, pendant que Thérèse était en extase, le Sauveur lui demanda si elle était disposée à prendre sur elle les souffrances d'un étudiant en théologie, atteint de tuberculose, et qui, dans ce cas, serait sauvé de sa terrible maladie. Thérèse se soumit volontiers au désir du Sauveur, prit sur elle les souffrances qui torturaient le corps du jeune séminariste... et présenta bientôt tous les symptômes de la tuberculose... Secouée par des quintes de toux répétées, elle disait : « Je sens un feu au dedans de moi (1). »

L'invitation divine s'accompagne, nous assure-t-on, de renseignements plus ou moins précis ou complets. Elle apprend le nom et les besoins exacts de la personne pour qui il lui est demandé de souffrir, et parfois annonce à l'avance la nature et les modalités de ses souffrances de substitution. Séjournant chez l'abbé Wutz, elle l'avertit

du premier coup disposée à prier et à souffrir spécialement pour n'importe quelle intention qu'on lui recommande. Ainsi elle ne voulut pas d'abord accéder aux désirs du curé lui demandant de secourir l'âme d'un religieux, le P. Schleinkofer, à qui lui-même devait beaucoup. Elle ne tarda pas du reste à le faire, dès qu'elle crut que Notre-Seigneur l'aurait pour agréable.

(1) Cf. von Lama, K. J., 1930, p. 51; tr. fr., p. 66.

un jour qu'elle souffrirait terriblement, le soir et dans la nuit, pour un protestant.

Le curé dit que, dans des cas comme celui du séminariste tuberculeux, « elle sait exactement le nom des ecclésiastiques pour qui elle offre ses souffrances, toujours avec un effet salutaire ». Elle-même nous disait : « Et alors (quand elle a accepté la substitution proposée), le Sauveur me fait aussi savoir pour qui je souffre et quel sera le résultat. » Les deux témoignages du prêtre et de sa fille spirituelle sont donc parfaitement concordants.

Si Fahsel est complètement exact, la révélation de l'intention divine aurait souvent lieu en deux temps : D'abord une impulsion à souffrir pour quelqu'un, à une intention plus ou moins déterminée. Quand elle a consenti, — aucun texte ne permet de dire qu'elle refuse jamais, — elle apprend, dans l'état de repos extatique, toutes les précisions utiles, ce qui lui permet, à l'occasion, d'informer son entourage de certaines particularités (1).

Le caractère extraordinaire de ces demandes de consentement, de ces monitions et informations attribuées par Thérèse et ses témoins au Sauveur, sont, pour beaucoup, un motif de douter de leur origine divine et de craindre qu'elle ne prenne ses propres inspirations, d'ailleurs charitables et pieuses, pour des invitations ou des révélations du ciel. Si l'on ne trouvait aucune confirmation extérieure de la vérité de ses dires, si ces révélations apparaissaient gratuites et stériles, vagues et confuses, elles seraient évidemment suspectes. Mais est-ce le cas? Si le Sauveur ne veut pas seulement que Thérèse offre *en général* ses souffrances et ses expiations pour les pécheurs, les malades, les agonisants et les défunts, mais pour *tel* pécheur, *tel* défunt, *tel* agonisant, pourquoi serait-il indigne de Lui, de demander le consentement de Thérèse en extase, de lui

(1) Fahsel, p. 14 : « Reçoit-elle l'inspiration intérieure de souffrir pour un étranger, elle ne sait pas tout de suite le nom de l'intéressé. C'est dans l'état de repos extatique qu'elle en apprend davantage. »

donner la certitude de ses volontés ou de ses désirs miséricordieux, de lui communiquer des connaissances précises sur les bénéficiaires de ses expiations ou de ses souffrances de substitution, de tout faire pour que les prédictions vérifiées de Thérèse relativement aux fins particulières et aux effets de ses douleurs prennent, pour beaucoup d'âmes à convertir, à affermir, valeur de signes et deviennent pour elles motifs — subjectifs, mais réellement efficaces — de crédibilité de la foi catholique?

Liberté de la compatiente

Il faut insister sur la liberté de Thérèse. Qu'elle soit parfaitement libre d'accepter ces souffrances singulières, c'est d'une importance manifeste, puisque le mérite suppose la liberté. La liberté d'une œuvre de miséricorde manifeste la libéralité et la générosité de l'âme qui l'accomplit. Il y a de la distance entre se résigner de son mieux à ce qu'on ne fut pas libre d'éviter, et accepter des souffrances proposées, annoncées, mais non imposées. J'ai souvent entendu des personnes, d'ailleurs sympathiques à Thérèse, faire à propos d'elle des réflexions de ce genre : « Elle est bien obligée. » « Elle ne peut pas faire autrement. » « Il faut bien qu'elle accepte ces phénomènes et ces douleurs, s'ils viennent de Dieu. » Nous avons vu ce qu'il faut penser de cette prétendue nécessité en ce qui concerne les souffrances de remplacement. Elle les *demande* elle-même, ou les *accepte* avec une entière liberté. Mais ces jugements ne sont-ils pas vrais du moins des extases douloureuses de la Passion et des douleurs de surcroît qu'y ajoute la présence de témoins sans foi ou sans amour pour le Sauveur? L'extase saisit brusquement Thérèse sans intervention positive de sa volonté, sans nul effort préalable de concentration. Elle est emportée irrésistiblement, mise en face des scènes de l'histoire évangélique et du mystère de la Passion par une action qui ne vient pas de sa volonté, qu'elle ne peut pas plus déclan-

cher qu'empêcher. Tout se déroule selon un rythme et des modalités qui semblent, au premier abord, ne laisser aucune place à la liberté, au choix, ni donc au mérite. A cette objection, la réponse est aisée : en dehors des extases, à l'état ordinaire, elle a cent et cent fois accepté avec abandon, de la part du Sauveur, cette participation extraordinaire à ses douleurs pour les fins que Lui-même a en vue. Il résulte de témoignages très nets qu'elle offre parfois cette douloureuse série d'extases du vendredi à des intentions précises, pour une personne, une paroisse ou une œuvre. Même si la liberté est suspendue durant les extases, l'acceptation précédente communique une valeur morale à ce qui les remplit, comme l'acceptation, au préalable ou dans les moments d'accalmie, de souffrances naturelles si aiguës qu'elles interrompent l'usage de la raison et l'exercice de la volonté, sanctifie ces douleurs. Les moments ou états de recueillement, qui suivent les extases et visions partielles, sont incontestablement des phases de conscience et de liberté. Mais il n'est aucunement prouvé que les extases elles-mêmes et les visions, — à part l'acte initial qui ravit Thérèse au monde extérieur et suspend les sens —, interrompent, pour toute leur durée, son activité libre et volontaire. Si Thérèse est mise par le Sauveur, dont elle accepte l'emprise et à qui elle s'abandonne, en présence des scènes de la Passion, si la contemplation du Christ souffrant et mourant lui est donnée avec une sorte de violence, pourquoi veut-on qu'en face de l'objet le plus cher de son amour elle ne jouisse pas de sa liberté, que tous ses actes intérieurs soient nécessités, que le libre et méritoire exercice de sa charité soit suspendu? Ses élans de tendresse vers le Sauveur : « Seigneur! nous T'aimons, Tu es si bon! » les invitations qu'elle fait parfois à des assistants de répéter avec elle les actes de compassion et d'amour qu'elle offre à Jésus, rien ne permet d'affirmer que ce soient des actes automatiques ou des réflexes.

Il faut lire attentivement le récit des visions de la Pas-

sion par Mgr Kaspar pour se rendre compte de ce que je viens d'avancer ici. Voici d'ailleurs un fait symptomatique. Un jour Thérèse s'éveilla d'une vision et pria son père d'aller chercher dans le village un homme qu'elle nomma et dont elle indiqua le logement. L'intéressé était un libre penseur. Ne s'étant pas annoncé, il se proposait de rester quelques jours à Konnersreuth, dans l'espoir de rencontrer Thérèse et de lui parler. Stupéfait de s'entendre appeler par son nom, il se rendit aussitôt à l'appel de l'extatique. Dès qu'il fut entré, il éprouva un profond ébranlement intérieur, pendant que chez Thérèse la souffrance redoublait d'intensité. (Fahsel, p. 103.)

Ce trait et d'autres qu'on pourrait citer semblent bien témoigner que le libre exercice de sa charité n'est pas suspendu par l'extase. Il est surélevé et amplifié, non seulement après l'extase, et par l'effet de celle-ci, mais même pendant la durée des visions extatiques de la Passion.

Ainsi donc, l'attitude de Thèrèse à l'égard de la croix, la hauteur et la noblesse de ses intentions, la liberté qu'elle exerce en acceptant ses souffrances pour autrui, confèrent à celles-ci une grande valeur morale et surnaturelle.

Il nous reste à dire ce qu'elle endure et quels effets spirituels résultent de ses souffrances variées.

fr. Benoît Lavaud, O. P.

Le Christ selon la chair

La vie chrétienne au Moyen-Age est attirante à bien des égards. Son trait le plus touchant est sans doute la dévotion tendre, passionnée, qu'elle vouait à l'Humanité du Christ. En des livres devenus aussitôt classiques, M. Émile Mâle a montré quelles inspirations nouvelles et riches l'art avait su trouver dans cette dévotion. Au vrai, elle jaillit du plus profond des âmes croyantes d'alors, et, mieux que dans l'art, on l'atteint comme en sa source en étudiant quelle expression elle a trouvée dans la liturgie et la dévotion privée. M. l'Abbé E. Dumoutet vient de le faire en un livre fort attachant (1). L'élégance discrète de sa présentation, les belles planches dont il est orné, et qui sont empruntées pour la plupart aux livres d'heures manuscrits, invitent dès l'abord à le feuilleter. Et l'on se laisse prendre bientôt au charme de sa lecture. Il y a tant de fraîcheur gracieuse ou d'émotion pathétique dans les textes qu'il cite, tant d'amour pour Dieu dans ces cheminements lents par où la piété de l'Église cherche à s'exprimer envers le Sauveur! Sans doute, on goûtera surtout la seconde partie où l'auteur montre comment la dévotion au Saint-Sacrement a finalement recueilli le meilleur de cette activité pieuse. Il nous découvre des perspectives imprévues et attirantes sur la communion fréquente au Moyen-Age, l'histoire de la Fête-Dieu, l'origine des « Saluts », si chers à la piété d'aujourd'hui.

Tout cela est fort captivant. Mais un chapitre me gêne : celui où M. Dumoutet présente « les Docteurs au pied de

(1) Édouard Dumoutet : *Le Christ selon la chair et la Vie liturgique au Moyen-Age.* — 1 vol. in-16 gr. jésus, 218 pages avec 12 gravures hors-texte. Beauchesne, 1932. — 36 fr.

la Croix ». Il les dépeint partagés entre le respect de la Tradition et l'amour du Sauveur, hésitant à suivre le bon peuple des églises dans sa dévotion à l'Humanité du Christ. Saint Bernard aurait été impuissant à justifier en théorie les élans de sa tendresse, et saint Thomas d'Aquin, embarrassé d'accorder les conclusions de sa théologie aux attraits de sa piété personnelle. Il y aurait eu de leur part des « scrupules honorables », ou un « défaut d'harmonie ». Finalement, la dévotion à la Sainte Humanité n'aurait été assumée par la doctrine spirituelle qu'au terme d'une longue lutte et au prix d'un artifice dialectique.

J'en demande pardon à M. Dumoutet, mais ce désaccord me paraît tout imaginaire. Au fait, il avoue lui-même n'avoir point trouvé chez les auteurs trace de cette controverse qui les aurait agités. Il signale au contraire comment les mystiques dominicains du XIV^e^ siècle, sans penser être infidèles à saint Thomas, ont fait une place de choix à la contemplation des souffrances de Jésus. Indice que la question ne se posait pas pour eux. Ce divorce qu'on suppose entre la spéculation du docteur et la piété du croyant est une tare des époques où le sens théologique est en déclin. Ce n'était certes pas le cas au XIII^e^ siècle. Et il paraît inconcevable de transporter cette opposition au sein d'âmes aussi unifiées par la Charité que celles de saint Bernard ou de saint Thomas d'Aquin. Au risque de sembler chercher querelle à l'auteur, je voudrais introduire ici, par mode de glose, quelques réflexions sur les rapports entre la théologie et la piété, et aussi sur la place que doit tenir dans notre vie spirituelle la considération de la Sainte Humanité du Christ.

La question n'est pas indifférente, puisque tout chrétien qui prend l'intelligence de sa religion fait à sa manière de la théologie. Or, l'effort du théologien vise à un approfondissement de la foi. Il veut détailler le contenu de la Révélation, en manifester les richesses par des formules de plus en plus claires, en saisir les liaisons internes comme aussi les résonance infinies. Mais les données sur lesquelles il s'exerce ne sont pas des axiomes abstraits, ce sont des vérités vivantes et vécues. Vécues par l'Église, c'est-à-dire par tous les fidèles, jusqu'aux plus humbles, et par lui-même, vécues dans la liturgie et dans la prati-

que religieuse. Ainsi la prière est l'une des sources où s'alimente son labeur. Elle en est aussi le terme normal. Le surcroît de connaissance qu'il acquiert doit se traduire en un surcroît d'amour. Or, le truchement de l'amour envers Dieu, c'est la prière. Et, comme le théologien communique sa lumière aux autres, c'est vraiment pour toute l'Église qu'il est cause d'un accroissement de Charité et d'une prière plus féconde.

Mais la théologie parle un langage d'intelligence, et la prière un langage d'amour : d'où l'écart entre les expressions des savants et celles des spirituels, entre la manière dont un docteur enseigne et celle dont il prie. Ecart, et non point désaccord : il n'est que de transposer pour retrouver l'unité. Il reste, toutefois, que la traduction ne peut pas être parfaite, car les démarches de l'amour et les effusions de la prière ne sont pas totalement exprimables en données intelligibles. Elles sont trop concrètes et trop riches — comme la vie. Le théologien sait bien que ses analyses n'épuisent pas l'expérience religieuse d'une âme aimante ; en retour, il a confiance que sa prière à lui le rapproche davantage de Dieu que ses plus hautes spéculations. Même ici, l'écart n'est pas par mode de désaccord, mais de surcroît.

Si tels sont bien les rapports de la théologie et de la piété dans l'expression de la foi, il se peut que la prière de l'Église, liturgie officielle ou pratique privée, soit parfois en avance sur la doctrine élaborée des savants et que la dévotion populaire oblige ceux-ci à prendre conscience de tel aspect de la Révélation ou simplement à le mettre mieux en lumière. On voudrait que ç'ait été le cas, au Moyen-Age, pour l'Humanité du Christ. Je ne crois pas. Certainement, le progrès est notable sur les siècles précédents, et l'on accorde alors une plus grande place à la considération des mystères humains du Verbe Incarné, mais il me semble que le changement se fit sans heurts, et à la fois dans l'esprit des doctes et dans le cœur des saints. Aussi bien, les plus doctes d'alors étaient en même temps des saints. A la faveur des remarques précédentes, on conçoit que les formules puissent différer sans déceler de divergence profonde.

Prenons saint Thomas d'Aquin, le plus intellectualiste

des Docteurs. Aucun n'a mieux que lui mis en relief le rôle capital de l'Humanité du Christ dans la distribution de la grâce et dans l'administration des sacrements. M. Dumoutet le reconnaît en ces propres termes. Mais cela conduit fort loin. Car l'Humanité du Christ nous est donnée dans l'Eucharistie, et c'est précisément parce qu'elle contient réellement la Sainte Humanité que saint Thomas place l'Eucharistie au centre de sa théologie sacramentaire : or, l'Eucharistie est en même temps le centre de la liturgie, c'est-à-dire de la prière publique de l'Église. Mieux encore : M. Dumoutet a admirablement montré les multiples façons dont la piété privée du Moyen-Age s'était exprimée vis-à-vis du Saint-Sacrement et comment s'était finalement rassemblé là le plus pur de sa dévotion à l'Humanité de Jésus. N'est-il donc pas significatif que ce soit saint Thomas d'Aquin qui ait composé l'Office de la Fête-Dieu et que jamais un Salut du Saint-Sacrement ne se donne dans une église sans qu'on y chante le *Tantum ergo* dont il est l'auteur? Si l'on ajoute que le traité de la *Somme Théologique* où il étudie le Christ a tout l'aspect d'une vie méditée de Jésus, on se demandera où trouver en saint Thomas un indice qu'il y ait eu, à ce propos, désaccord entre son esprit et son cœur.

M. Dumoutet le décèle en ceci qu'il ne donne qu'une place « secondaire » à la considération de l'Humanité du Christ dans la prière et dans la vie spirituelle. Oui. Mais un théologien ne doit pas parler autrement. Car notre vie intérieur est en germe la vie du Ciel et doit, à son mode très humble, nous mettre déjà en possession de Dieu. Dieu sera donc l'objet principal, et même vraiment unique, de notre prière, en regard duquel tout le reste n'a qu'une valeur seconde, une valeur de moyen. Tout, même la Sainte Humanité. Ce ne sont que des voies d'accès par où notre âme débile s'achemine à partir du concret vers l'Invisible divin. — La méditation nécessaire de la vie de Jésus serait-elle donc la marque de notre faiblesse? Oui encore. Mais c'est en considération de cette même faiblesse que Dieu s'est abaissé jusqu'à notre terre et qu'il a pris notre nature.

Voici d'ailleurs où la piété trouve sa revanche. Car cette faiblesse nous est congénitale. Toujours, il faudra

que notre amour et notre prière s'alimentent au sensible et rien ne les peut nourrir et exciter davantage que la considération de la vie et des souffrances du Christ. Dans ce progrès de l'âme vers Dieu, ou si l'on veut, dans cette psychologie de la dévotion, l'Humanité de Jésus tient donc la première place. Non point seulement dans l'ordre du temps. Car elle n'est point une aide dont usent les débutants et dont les plus parfaits peuvent se passer : elle est un recours nécessaire à chaque degré de la vie spirituelle, puisque le cœur et l'esprit, en se purifiant, ne changent pas pour autant l'essentiel de leurs démarches. Et même, plus l'âme sera fervente et plus elle trouvera dans la contemplation des mystères humains de Jésus une source de joie et d'amour. C'est que la sensibilité plus spirituelle — mieux accordée, pourrait-on dire, à la Sainte Humanité — y verra plus facilement et davantage resplendir l'éclat du Verbe divin.

Tout, en effet, se rejoint. Le Christ est Un : son humanité ne nous conduit à Dieu que parce qu'elle est vraiment l'humanité d'une Personne divine. Elle est la chair de notre chair, et proportionnée à notre faiblesse, mais elle est la chair du Verbe incarné, et par elle le créé communie d'une manière ineffable à l'incréé. Le Christ est donc la voie, mais il est en même temps le terme, et il ne serait pas la voie s'il n'était aussi le terme : un carrefour où se fait la rencontre de Dieu et des hommes. Ce ne sont point seulement les Docteurs qui le disent, ce sont aussi les Saints. Et c'est du pur Évangile. Le Christ est la Porte qui ouvre sur le bercail : qui la franchit, il est déjà entré. Le Christ est la Voie, mais il est aussi la Vérité et la Vie : qui s'y engage, il est déjà arrivé, car il y rencontre le Verbe, Vérité divine qui comble son intelligence, Vie divine qui satisfait toutes les aspirations de son âme.

Mais si l'on divise le Christ, alors son Humanité Sainte n'est plus un prompt accès vers Dieu, et elle peut devenir un obstacle. La piété populaire au Moyen-Age a-t-elle toujours évité cet écueil? Car tout n'y est pas à canoniser. Sans parler des superstitions qui la corrompirent parfois, il s'y mêla du puéril ou du bouffon, du mignard ou de l'apprêté. M. Dumoutet a discrètement signalé ces déviations. C'est à leur endroit qu'aurait pu s'exprimer la

réserve des théologiens. Elles sont le déchet inévitable, la frange par où s'achève le vêtement liturgique de l'Église et où Dieu, dans sa miséricorde, reconnaît encore et agrée la tendresse malhabile de ses enfants.

Il demeure qu'aucune autre époque ne connut les accents délicats et tendres avec lesquels on s'adressa alors à Jésus notre frère. La doctrine sereine des théologiens participe de l'éternel des idées. La piété des fidèles et la prière de l'Église sont davantage engagées dans le flux du réel, elles gardent le reflet des circonstances concrètes où l'amour cherche ses moyens d'expression. Ceux qu'a trouvés spontanément l'amour du Christ au Moyen-Age sont d'un temps où, le paganisme ayant fini de mourir et la nature en étant comme purifiée, les cœurs devenus plus simples sentaient mieux les grâces dont le Créateur avait paré la terre, et l'homme. C'étaient les fleurs où s'épanouissait la foi des foules. Un « printemps », dit M. Dumoutet, qui ne fut suivi d'aucun été. Hé oui! les fleurs des champs aussi passent vite... Mais ayons l'âme assez jeune et assez pure pour goûter toute la fraîcheur de celles que gardent sauves les pages de son beau livre.

fr. R. de Vaux, O. P.

La psychologie religieuse de Karl Girgensohn

La psychologie religieuse n'est-elle pas une science illusoire, à la manière de l'astrologie ou de l'alchimie ? Max Scheler n'était pas loin de le penser. Que font ces psychologues ? disait-il : ils étudient ce qui se passe dans l'homme religieux, et ils affectent de ne pas étudier autre chose. Or les phénomènes psychiques de l'homme religieux n'ont de sens que par les objets religieux, et la psychologie les ignore. — Les théologiens sont portés, de leur côté, à être aussi sévères : la psychologie religieuse est hors d'état de discerner l'action de Dieu de l'action de l'homme (il lui faudrait les données de la Révélation, qui ne sont pas de son ressort), elle ignore donc la nature des faits religieux. Et une science qui ignore la nature de son objet n'est pas une science. Ces difficultés ont un sens vrai, que M. Penido a excellemment discuté dans un article récent de la *Revue Thomiste* (1). Mais il y explique aussi que ces difficultés ne sont pas insurmontables. Et puis, le meilleur argument en ce qui concerne la possibilité d'une science, c'est que ladite science existe. Or l'apparition d'une seconde édition posthume, revue et augmentée par M. Werner Gruehn, du livre fondamental de Karl Girgensohn, recueil imposant de faits et d'explications sagaces, nous livre des résultats réels, utilisables, et qu'il faut bien déclarer scientifiques. Nous voudrions donner aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* un résumé de la structure spirituelle de l'expérience religieuse (2). Ils voudront bien accep-

(1) *Psychologie religieuse, phénoménologie et théologie. Revue Thomiste*, mars-avril 1932, p. 195-226.

(2) *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*. 916 p. in-8°. Gütersloh, Bertelsmann, 1930.

ter de suivre des sentiers très profanes à travers une psychologie de laboratoire et de protocolles ; mais ils monteront ensuite vers la vie religieuse proprement dite, et ils trouveront même des perspectives intéressantes concernant les phénomènes les plus intimes de l'union de l'âme avec Dieu.

I

Karl Girgensohn

Karl Girgensohn était un Allemand des provinces Baltes. Sa famille s'était établie en Courlande aux environs de 1700. Né d'un père pasteur et d'une mère très pieuse, tous deux rigoureusement orthodoxes, élevé par conséquent dans l'ancienne foi protestante, il y demeura sans trouble jusqu'à la fin de l'adolescence. Il vint alors étudier à l'Université de Dorpat, alors que le nationalisme russe tâchait d'en éliminer les professeurs allemands. Les élèves de la Faculté de théologie passaient pour arriérés aux yeux de leurs autres camarades. Le jeune Karl, qui justement voulait être pasteur comme son père, fut troublé par ce milieu : à la lecture de la Genèse, sa foi en la thèse luthérienne de l'inspiration littérale croula. Cependant il acheva ses études théologiques, pour cette bonne raison qu'il les avait commencées; et, réussissant bien aux examens, il écrivit une étude sur la Cène qui le mit en rapports avec Alfred Seeberg.

Son désir était alors de donner sa vie à la musique; mais son zèle disparut quand il fallut gagner sa vie par là. Il comprit alors que la musique est un ornement de l'existence, mais qu'elle n'en peut fournir le contenu. Cependant il n'avait jamais cessé d'assister au service divin, et l'influence de maîtres respectés l'avait maintenu, selon son expression, « à la périphérie de la vie ecclésiastique ». A la place de la musique, la théologie l'attira tout entier : il lut Schleiermacher et « l'élégance superficielle d'Auguste Sabatier ». Ces lectures lui montrèrent qu'on peut rompre avec l'orthodoxie sans perdre la piété. Cependant, plus heureux que d'autres, il ne se laissa pas entraîner sans défense par les dangereux théologiens : n'y aurait-il pas, se demandait-il, une interpré-

tation du Christianisme plus profonde que celle qui laisse se perdre le sens des dogmes ?

Sans raconter en détail ses études à Berlin, son enthousiasme pour Harnack et Seeberg, son enseignement à Dorpat, ses études de psychologie à Bonn dans le laboratoire de Külpe, disons qu'il arriva, sous l'influence de Martin Kähler, à une foi plus intellectuelle que celle de Schleiermacher et de Sabatier. Il comprit que l'intelligence « scientifique » de la Bible n'est pas tout; il en est une intelligence « pneumatique » qui ne s'acquiert que par la prière. Avant d'étudier le texte sacré, il priait avec les étudiants. Maintenant les commentaires les plus radicaux, loin d'aboutir à niveler le Christianisme au même plan que les autres religions, lui montraient en pleine lumière ce qu'il y a d'unique dans l'Évangile.

Naturellement, la prière ne dispensait pas Girgensohn de l'étude. Cet homme, qui s'intéressait à toutes les sciences et se tenait au courant de tout, estimait que le Christianisme vaincrait l'indifférence et l'hostilité, s'il fournissait une *Weltanschauung* en rapport avec la pensée de notre temps. Il travailla à fonder cette *Weltanschauung*, et la première assise en est une psychologie religieuse.

La psychologie révèle que l'expérience religieuse est un champ commandé par deux pôles : fonctions du moi, pensée objective. Or si les fonctions du moi qui entrent en jeu dans l'activité religieuse, et qui sont aussi spontanées et nécessaires que les fonctions esthétique et économique, appellent un corrélatif intelligible objectif, il faut bien se demander où le divin se dévoile à l'homme. Après la psychologie, l'histoire.

Mais nous n'avons pas à exposer ici l'apologétique et la dogmatique de Girgensohn. C'est sa psychologie religieuse, psychologie de la conscience normale et aussi des phénomènes appelés extraordinaires ou mystiques, que nous voulons faire connaître. Ce protestant, qui avait lu les auteurs spirituels catholiques, ne connaissait pourtant le Catholicisme qu'à travers les préjugés luthériens : c'est-à-dire qu'il se représentait une caricature du Catholicisme à la place du Catholicisme authentique. Cela n'empêche pas son œuvre de nous fournir des matériaux utilisables pour une apologie du Christianisme, et nous osons même dire du Catholicisme. Il mourut subitement le 30 septembre 1925. Son disciple

Werner Gruehn, à qui nous devons la seconde édition du grand ouvrage sur la structure spirituelle de l'expérience religieuse, a publié un bon résumé de la théologie de Girgensohn, avec bibliographie (1).

II

Méthode de la Psychologie religieuse

Dans une longue Introduction, Karl Girgensohn expose et justifie la méthode qu'il a employée.

L'histoire, dit-il, dont jusqu'ici on a usé pour faire la science de la religion, est un instrument insuffisant : les sources historiques s'interposent entre l'observateur et les faits; elles ne livrent jamais que de minuscules fragments de ce qu'il faudrait connaître; elles ne reproduisent jamais que des traits grossiers, car nous sommes absolument incapables de reproduire les structures fines d'états psychiques qui ne sont pas extrêmement courts (travaux de Michotte et Prüm). Or ce sont justement ces structures fines qui donneraient leur signification véritable aux traits ambigus fournis par les autobiographies, et seules elles permettraient de comprendre des faits qui suivent sans s'expliquer les uns les autres. Par conséquent, l'étude scientifique des faits religieux doit partir de l'homme présent : il est aussi impossible de connaître par l'histoire les événements religieux que de connaître l'hystérie.

Malheureusement, l'expérimentation, en ce domaine, est, ou impossible par sa nature, ou interdite par les convenances. Néanmoins il nous est loisible : 1) de chercher les traces que la religion laisse dans l'être spirituel, 2) d'observer expérimentalement les dispositions, états, types, 3) d'expérimenter au moyen de pensées proposées. Ce dernier procédé peut très bien être employé sans froisser les mystères de la vie intime, puisqu'on vise à obtenir des résultats objectifs limités n'exigeant la participation personnelle que dans la mesure où elle est strictement nécessaire.

(1) *Die Theologie Karl Girgensohns*, 1927.

La psychologie récente apporte beaucoup de matériaux bons à utiliser. Celle des Américains (James Starbuck; et l'on peut ranger parmi eux le Suisse Flournoy, qui a le même esprit) fournit une typologie et montre combien recèle d'inconnu la vie intérieure individuelle. Mais l'empirisme affiché par les Américains est une étiquette trompeuse. Ils s'imaginent que la pathologie révèle les faits normaux grossis : or elle révèle souvent des faits qui sont d'une autre nature que les faits normaux. Leurs classifications des types et même la constitution des types est livrée aux hasards d'un tact intuitif. Leurs questionnaires provoquent les réponses que les gens interrogés jugent bon de faire, et ne font pas venir au jour les impulsions profondes. Or il nous faudrait une méthode expérimentale telle qu'elle ferait saillir en pleine clarté ce dont l'observateur n'aurait pas encore claire conscience, une méthode susceptible de faire distinguer les détails jusqu'ici inobservés et de faire reconnaître l'état de choses réel à travers les expressions souvent inexactes ou fausses de l'observateur.

Freud a offert une méthode, mais combien grossière ! On note des résultats seulement après des minutes, d'ordinaire après des jours, des mois. On s'appuie sur des liaisons associatives massives, laissant échapper tout le fin de la vie spirituelle. Surtout on agit sur le patient par une véritable suggestion pour l'amener à trouver des associations sexuelles qui risquent fort de remplacer les associations réelles. Il n'y a pas grand'chose à espérer d'une telle méthode.

Tout autre est celle d'Oswald Külpe, de Narziss Achs, de Marbe, de Messer, de Bühler. Ceux-là ont découvert, non seulement une nouvelle méthode, mais un nouveau domaine de la psychologie : le domaine des contenus de la conscience invisiblement présents, parce qu'ils sont diaphanes au regard intérieur, et des fonctions qui s'exercent sur les contenus. C'est dans cette voie que doit s'engager la psychologie religieuse.

Convaincu d'avoir trouvé la voie, Karl Girgensohn s'initie à la technique de la méthode à Bonn, sous la direction d'Oswald Külpe et de son assistant K. Bühler, et avec leur aide il mit au point les procédés à employer pour étudier les faits religieux. Les expériences qui ont fourni les matériaux pour son grand ouvrage ont été pratiquées à Dorpat (aujourd'hui Tartu) entre le 12 février 1911 et le 13 avril 1913. Les sujets

soumis aux expériences étaient des gens cultivés, capables de s'analyser eux-mêmes. Les « protocolles » sont reproduits tels quels dans le volume, sauf quelques détails éliminés pour ne pas trahir l'incognito; le texte allemand a gardé les « balticismes » des auteurs. Ce texte évidemment n'est qu'un résidu; pour reproduire les expériences, il eût fallu photographie et phonographe : deux fois même, les observateurs trop émus luttaient contre leurs larmes.

Pour habituer les observateurs, des exercices préliminaires leur ont appris à distinguer leurs types psychologiques et surtout à séparer le phénomène vécu (*Erlebnis*) de l'observation de ce phénomène (*Beobachtung*). Les expériences consistent en la lecture d'un texte religieux choisi par l'expérimentateur : les textes connus laissant des impressions obscures et trop rapides, Girgensohn en a choisi 26, à peu près tous en vers, chants populaires, cantiques, poésies d'auteurs protestants allant du XVIII[e] au XX[e] siècle. Après la lecture et les observations mises par écrit par le sujet (c'est le « protocolle »), suit une nouvelle lecture, laissant le libre jeu aux associations (reste de technique psychanalytique). Enfin, un bref entretien entre l'expérimentateur et le sujet permet à celui-ci de dévoiler les derniers fondements de la certitude de sa foi, ou les motifs de sa confiance, etc. (1)

III

La multiformité de la vie sentimentale

Avant d'exposer ses propres recherches et leurs résultats, Girgensohn a consacré toute la première partie de son ouvrage (p. 125-383) aux principes qui ont orienté la recherche et aux cadres destinés à recevoir les résultats. Cette première partie traite des diverses formes du sentiment, car en ce domaine les psychologues ne sont pas d'accord, tandis

(1) Les textes sont reproduits p. 36 et suiv. Les protocolles et entretiens occupent les p. 44-124 entières, et on en trouve beaucoup d'autres tout le long du livre. La durée de l'expérience est mentionnée.

que, dans le domaine de la vie intellectuelle, beaucoup de points fixes sont acquis.

Puisqu'il est impossible jusqu'ici, de l'aveu même des psychologues (textes cités p. 147), de ramener les sentiments à une espèce unique et à une origine unique, et qu'aucune recherche scientifique ne s'est engagée dans une voie nettement supérieure à une autre, le mieux est de se tenir provisoirement sur le terrain de la psychologie populaire. Seulement il faudra distinguer toute une série de sentiments qui visiblement diffèrent, sans s'inquiéter si la terminologie correspond bien exactement aux exigences d'une psychologie scientifique. Or la lecture des « protocolles » révèle que le mot de sentiment désigne deux choses fort différentes : 1) une réalité fonctionnelle : états de la perception personnelle, fonctions actuelles du moi, 2) une réalité jouant le rôle de contenu par rapport à la fonction : perceptions de la cœnesthésie, plaisir-douleur, pensées complexes inanalysées, souvenirs émotifs de ce qui a été éprouvé comme sentiment.

A. *Le sentiment fonctionnel*

La psychologie du XIX^e^ siècle ne connaissait que les états opaques qui arrêtent le regard de la conscience : images, concepts, états affectifs de plaisir et douleur. Elle ignorait ce qui est diaphane, les activités, les attitudes spirituelles, que la réflexion arrive tout de même, sinon à apercevoir, du moins à signaler. Or les attitudes spirituelles, indéfinissables en concepts, colorées des nuances changeantes de la durée de la conscience, peuvent être appelées sentiments. Girgensohn en énumère quatre sortes :

1) La « perception de soi » (*Selbstwahrnehmung*) : je ressens, mais je ne sais pas ce que c'est.

2) L'adhésion et le refus (*Zustimmung. Ablehnung*). Ce n'est pas un simple jugement logique, ni une réaction provoquée par des associations mécaniques accompagnées de sensations organiques ou de plaisir et douleur. L'élément central en est constitué par des fonctions du moi (*Ichfunktionen*) (1) : le moi prend position à l'égard de ce qui lui est

(1) Nous traduisons par « fonctions du moi » pour respecter les habitudes françaises. « Fonctions du je », plus exact, appellerait l'attention sur le caractère personnel actif de ces états.

présenté. Tandis que les éléments imaginatifs, intellectuels, émotifs, peuvent manquer, il reste essentiellement une « imprégnation d'égoïté » (*Imprägnierung mit Ichhaftigkeit*). Par ces bizarres néologismes germaniques, entendez que la personnalité n'approuve pas ou ne condamne pas par un jugement intellectuel objectif, mais tend à prendre ou à rejeter ce qui est apte ou inapte à s'insérer dans la sphère du moi. Pour emprunter un exemple à Max Scheler, qui avait fait les mêmes remarques : « La modestie d'une sœur est appréciée par son frère d'une façon très profonde, mais il n'a aucun désir de devenir lui-même aussi modeste (1). » Il y a en ce cas jugement intellectuel, et non *Zustimmung* ; il y aura *Zustimmung* chez sainte Thérèse de Lisieux, qui adhère à la « petite voie » de simplicité.

Parfois, le moi se retrouvera à tel point dans la connaissance qui entre en lui qu'il ne sache plus qu'elle ne lui appartient pas. Parfois la conscience se partage en plusieurs centres ou pôles : chacun d'eux est bien personnel, et pourtant il attire ce qu'un autre pôle repousse ou repousse ce qu'un autre pôle attire. Bien plus, il peut s'opérer un renforcement de l'adhésion ou du refus, soit par le moyen d'images, soit par le moyen d'une attitude fonctionnelle complètement irreprésentable (2) : par exemple, je m'établis uniquement et totalement dans un de ces centres d'intérêt dont nous parlions tout à l'heure, ou même je m'établis provisoirement dans la perspective sentimentale d'un moi étranger pour ressentir avec lui, sans toutefois m'identifier à lui le moins du monde.

3) L'activité (sentiment du vouloir) : toute activité énergique et consciente de soi devient, en tant qu'elle est éprouvée immédiatement, sentiment de la productivité, de l'initiative, etc.

4) La passivité : tantôt état réceptif, contemplatif, lyrique, de joie; tantôt état déprimé et résigné par rapport à un automatisme psychologique qui se déploie et auquel le moi

(1) Georges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, p. 86 (Paris, Vrin, 1930).

(2) Les « attitudes » psychiques étudiées par l'Ecole de Külpe ne sont l'objet, ni de concepts, ni d'images. C'est pourquoi elles ont pu, tout comme les schèmes, rester si longtemps inconnues.

ne met pas d'obstacle. Il y a passage par gradations continues entre les états indiqués ici et ceux du repos, de la paix, du recueillement, du sérieux, etc.

Ainsi, plus nous nous approchons du centre de la personnalité, plus nous trouvons le sentiment. En ce sens, la religion, nous pouvons déjà le prévoir, sera une fonction éminemment sentimentale, puisqu'elle se rapporte à ce qu'il y a de plus profond dans la vie de l'esprit. Telle était la conception de Schleiermacher, trop souvent défigurée par ses commentateurs ou ses adversaires (c'est Girgensohn qui parle) : pour lui, la fonction religieuse consistait dans les « attitudes pures » du moi. Quant à savoir s'il convient d'appeler sentiment ces « attitudes pures », c'est affaire de terminologie, question accessoire qui reste ouverte.

B. *Le sentiment à contenu*

a) *Cénesthésie et sentiments organiques.* — Les sensations organiques entrent dans la conscience comme éléments de la vie sentimentale et influent sur son cours de plusieurs manières : elles jouent le rôle de résonance corporelle des états spirituels supérieurs, elles servent à ranger l'expérience intérieure dans un « espace de conscience » imaginaire, elles font fonction de symboles ou de véhicules pour des processus supérieurs et pour des attitudes pures du moi. Voyons ces trois espèces de phénomènes.

La résonance corporelle d'états spirituels varie selon trois directions : c'est la nature qualitative des sensations élémentaires composantes qui varie, c'est l'extension sur le corps, c'est l'intensité. Dans ce dernier cas, nous pouvons distinguer trois degrés : il y a seulement notion intellectuelle de sensations sans que celles-ci soient données, puis les sensations sont reproduites, enfin les sensations provoquées incorporent si bien l'état spirituel qui les a fait naître qu'elles envahissent complètement la conscience. Les descriptions montrent que les sensations organiques ne sont pas par elles-mêmes des sentiments forts, mais qu'elles en sont partie intégrante.

L'ordre dans « l'espace de conscience imaginaire » donne lieu à des analyses très fines. Il y a, dit Girgensohn, une obscure expérience spatiale de conscience qui est imaginaire

par rapport au monde réel de la perception sensible, et qui pourtant est bien une réalité psychique. Une topographie imaginaire localise les représentations dans la direction des organes soi-disant correspondants, elle a un centre de la conscience (ligne, ou plutôt espace tête-poitrine), elle a une zone de processus conscients débordant un peu le corps, elle possède enfin une zone extérieure où sont localisées les présences et les absences, zone à remarquer pour le psychologue qui étudie les « sentiments de présence » des mystiques. Cet espace imaginaire est d'ordinaire éprouvé comme distinct de l'espace réel, surtout quand on se représente soi-même transporté en un autre lieu. Cependant, il peut arriver que l'espace imaginaire soit joint en continuité à l'espace réel, ou que l'on projette dans ce dernier des figures imaginaires.

Les sensations organiques jouent aussi le rôle qui va être si important pour l'intelligence des phénomènes religieux, de devenir symboles de processus spirituels. Or, entre la sensation organique concrète en sa grossièreté et le symbole presque incompris (« s'enfoncer » dans ses pensées), s'intercale une gamme immense d'impressions. Tantôt l'état organique prend la place d'un état de conscience représentatif ou fonctionnel, il s'y substitue. Tantôt, et c'est le cas le plus fréquent, il en devient le véhicule ou seulement l'accompagnement obscur. En effet, les pensées et les sentiments fonctionnels sont en soi si insaisissables que nous avons besoin de les incorporer en des expressions sensibles, et ce que nous éprouvons dans notre corps vient à souhait réaliser ces expressions. A leur tour, les sensations organiques sont fréquemment symbolisées par des perceptions de l'un ou de l'autre sens, qui sont alors susceptibles de constituer un symbolisme du second degré. Ainsi, le sentiment du mouvement de monter se réfère à des sensations visuelles de hauteurs, qui à leur tour représentent l'évolution de l'âme qui se purifie. De même encore le sentiment que les rayons du soleil enveloppent comme d'un manteau se partage en sensation organique, sensation visuelle, et signification spirituelle.

b) *Les trois paires de sentiments de Wundt.* — On sait que Wundt ramenait tous les sentiments à trois espèces d'oscillations entre deux pôles opposés : tension-résolution (nous prenons « résolution » au sens étymologique pour traduire

Lösung), excitation-repos, plaisir-douleur. C'était là une théorie beaucoup trop simple et trop schématique. Les protocolles permettent de constater que tension et détente sont des phénomènes complexes; ils permettent même de voir qu'en poussant l'analyse, on arriverait à tout autre chose qu'à tension et à détente. On arriverait, par exemple, à des pensées (« résoudre » une difficulté), à des sensations organiques (détente musculaire), à des fonctions pures du moi (une certaine attitude mentale symbolisée par la détente musculaire). Mêmes remarques en ce qui concerne les deux pôles excitation-repos. Ce n'est pas tout. Au fond, la polarité supposée par Wundt est illusoire. Ainsi, à excitation s'opposent, non seulement repos, mais tout aussi bien libération, détente, satisfaction, passivité, abattement. Il existe des sentiments à la fois apparentés et irréductibles : surprise, attente, étonnement, etc. Quant à la paire plaisir-douleur, elle est faite également d'états complexes : pensées, sensations organiques, attitudes du moi. Par là tombent les difficultés suscitées par les théories classiques : le plaisir est à la fois physique et spirituel, sensation organique et attitude du moi.

c) *Pensées comme sentiments (intuitions)*. — Dans le langage courant des sujets qui ont rédigé les protocolles, « sentiment » désigne des états complexes dont des pensées forment le centre, mais entourées d'un halo qui leur donne un caractère affectif. D'abord, des pensées qui adhèrent à un noyau de sensations organiques, ou de plaisir ou de douleur, ou à des fonctions du moi. Ensuite, des pensées dont l'apparition a lieu dans des circonstances spéciales : un courant de conscience dégradée est orienté vers une signification implicite : par exemple, une sorte d'impulsion me conduit à chercher la solution d'un problème qui n'est pas formulé, et quand j'ai pris conscience de l'impulsion, j'analyse les données du problème. Ou encore des pensées qu'on avait précédemment et qui se sont enfoncées au-dessous du seuil de la conscience dirigent le cours de la conscience claire, elles ne surgiront en pleine clarté que plus tard, ou même on ne les retrouvera qu'à grand'peine, en suivant les fils ténus des associations. — Une pensée mérite encore d'être appelée sentiment, quand le courant de conscience, coulant sans clarté, se dirige pourtant en un sens déterminable et laisse aperce-

voir quelques relations intelligibles. — Enfin, les pensées qui surgissent de manière abrupte, que nous subissons passivement, ont une nuance sentimentale. Notons à ce propos que jamais notre pensée n'est complètement en notre pouvoir. Même pour les idées les plus claires et les plus distinctes, il reste toujours deux frontières par lesquelles elles nous échappent : il a bien fallu qu'elles naquissent tout d'un coup, quand les conditions de leur formation étaient posées, et le comment de cette naissance nous est à peu près complètement impénétrable. Réunissant maintenant toutes les analyses précédentes en une seule formule, nous appellerons intuition « toute vue irreprésentable de la pensée à allure sentimentale (1) ».

Par opposition à la pensée intuitive, les protocolles nous fournissent les traits à quoi nous reconnaîtrons la pensée discursive. La pensée discursive est celle : 1) qui est au plus haut degré de conscience ou qui a été auparavant déterminée par une pensée élevée à ce degré ; 2) qui a été portée au plus haut degré de clarté; 3) que l'on peut dominer et reproduire; 4) qui est séparée des attitudes et états extralogiques.

Les descriptions qui précèdent nous font constater l'insuffisance et les erreurs de la psychologie commune, qui confond en réalité pensée et sentiment parce que ces éléments s'accompagnent et se nuancent mutuellement. Nous devrons nous en souvenir quand nous analyserons les phénomènes religieux. Remarquons aussi que la pensée intuitive, telle que tout à l'heure nous la décrivions, ressemble par bien des traits à l'instinct : absence de clarté, tension vers un but, accompagnement de phénomènes organiques.

d) *La reproduction dans la vie affective.* — Külpe a nié que nous possédions des souvenirs de nos sentiments, mais c'est que par sentiment il ne comprenait que plaisir et douleur, supposés états élémentaires. En réalité, nous possédons fort bien des souvenirs des fonctions du moi, naturellement souvenirs qui ne sont pas plus représentables (2) que ces

(1) Voici cette définition difficile à traduire : *jene unanschauliche Anschauung des gefühlsmässigen Denkens.*

(2) Par « représentable », « intuitif », Girgensohn entend ce qui a les caractères des images sensibles.

fonctions elles-mêmes; et quand ces fonctions sont reproduites dans la mémoire, elles deviennent des sentiments à contenu. Bien des faits témoignent de cette réapparition, claire ou obscure, de sentiments passés. Par exemple, souvent notre attitude actuelle est comme déchargée, parfois supprimée, par des souvenirs d'états affectifs. Il y a un « sentir sans sentiment » (*gefühlloses Fühlen*) qui arrête le sentiment actuel, aussi bien que s'il intervenait en tant qu'état affectif senti. C'est ce qui se produit dans le phénomène de l'évaluation : nous apprécions les valeurs d'après des valeurs appréciées dans notre passé. D'ailleurs, l'aspect reproduit de la vie affective, même en ses formes les plus réfléchies et les plus froides, a tout de même quelque chose d'actuel. Pour désigner cette reviviscence de sentiments purement spirituels, Girgensohn propose le mot de « sentiments sur le plan de la pensée » (*Gefühle auf der Gedankenstufe*), et c'est peut-être, dit-il, à ce degré qu'il est possible de ressentir le plus finement ce qui vaut le plus et ce qui est le plus spirituel. Naturellement, au fond de ces phénomènes de souvenirs évaluatifs, il y a une attitude présente du moi. Cette attitude présente continue souvent des attitudes déjà réalisées autrefois, sans qu'intervienne une décision nouvelle; cependant il faut, comme minimum de réalité, que le présent soit rangé comme un cas donné dans la classe des décisions antérieures, mais alors on a à peine conscience de la chose.

A l'inverse, les sentiments actuels peuvent être intensifiés par le souvenir survenant de sentiments passés. D'ordinaire nous n'avons conscience là que de condensations d'impressions : la base des souvenirs affectifs est beaucoup plus large que le sommet seul aperçu dans la conscience. Énumérons des exemples de cette intrusion des états affectifs passés dans les états affectifs actuels : 1) On prend une attitude déterminée sans savoir pourquoi ; plus tard, en cherchant, ou par hasard, on en trouve la cause. 2) L'évolution des images sensorielles ou des associations provoque des souvenirs qui déterminent une attitude, mais ces souvenirs ne sont vus que très fragmentairement. 3) Souvenir des personnes : un fragment en soi sans importance tient lieu de toute la personne. Nous avons donc alors conscience, au-delà du fragment qui ne compte pas, de sa signification. 4) Phénomènes de condensation : nous nous représentons, si l'on peut employer ce mot, le caractère d'un homme. Un seul mot, et un mot pau-

vre, suffira ainsi à porter une multitude de sentiments, lesquels ne sont donnés d'abord qu'intentionnellement : il faut suivre les fils des associations pour les évoquer clairement.

Le résumé que nous venons de donner en formules sèches aurait besoin d'être illustré par les pages entières d'exemples empruntés aux protocolles qui figurent dans l'ouvrage de Girgensohn, et dont nous ne pouvons pas même reproduire quelques-uns, car notre article serait devenu un livre. Mais nous croyons que le lecteur trouvera aisément, dans sa propre expérience intérieure, des faits à mettre sous chacune des formules. Qu'il s'ingénie surtout à y mettre des faits pris dans sa vie religieuse, et il commencera à entrevoir dans quelle direction Girgensohn le conduit.

Nous en savons désormais assez sur la complication des sentiments pour renoncer à l'avance à chercher un sentiment religieux simple : tout au plus y aura-t-il, dans le domaine de la religion, des composants à dominer et à diriger.

(*A suivre.*)

GASTON RABEAU.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).